الجامعة الأميركية في بيروت

بنية الثقة: الممارسات السياسية للمعارضة والصراع مع الموروث، لبنان ٢٠١٨ – ٢٠٢٠

إعداد

عبدالله مروان العيّاش

رسالة

مقدَّمة لاستكمال متطلِّبات نيل شهادة أستاذ في الآداب

(الماجستير)

إلى دائرة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الاعلامية

في كليّة الآداب والعلوم

في الجامعة الأميركية في بيروت

بيروت، لبنان

حزيران ٢٠٢٠

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

STRUCTURE OF TRUST: POLITICAL PRACTICES OF THE OPPOSITION AND THE STRUGGLE AGAINST TRADITION, LEBANON 2018-2020

by
ABDALLAH MARWAN EL AYACH

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Sociology, Anthropology and Media Studies
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
June 2020

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

STRUCTURE OF TRUST: POLITICAL PRACTICES OF THE OPPOSITION AND THE STRUGGLE AGAINST TRADITION, LEBANON 2018-2020

by

ABDALLAH MARWAN EL AYACH

Approved by:

Dr. Kirsten Scheid, Associate Professor — Advisor
Department of Sociology, Anthropology and Media Studies

Dr. Livia Wick, Associate Professor — Member of Committee
Department of Sociology, Anthropology and Media Studies

Dr. Nadia Bou Ali, Assistant Professor — Member of Committee
Civilization Studies

Date of thesis defense: June 26, 2020

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: _El Ayach______Abdallah_______Marwan___________

√ Master's Thesis ◯ Master's Project ◯ Doctoral Dissertation

[x] I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of
my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

[ ] I authorize the American University of Beirut, to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes
after:
One ---year from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.
Two --- years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.
Three -----years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.

A. Ayach ________________________ July 6, 2020_

Signature Date

شُكر

أود أن أتوجّه بالشكر إلى الدكتورة كيرستن شايد، مرشدتي لإشرافها على هذه الرسالة، ولتوجيهي في كلّ مراحلها رغم المصاعب الكثيرة، كما لتعليمي أهميّة الإصغاء لما يعبّر عنه الميدان.

والشكر للدكتورة ليفيا ويك، من شجّعني وسنح لي فرصة كتابة هذه الرسالة باللغة العربية.

أشكر الدكتورة ناديا بو علي، معلّمتي، من زرع داخلي ايماناً بإمكانياتي، ومن أيقنني قيمة الجهد في كونه وقود للنفس، وفتح لي آفاقاً لم أكد أخالها من قبل.

كما أشكر رفاقي: وئام دلال، لو لاه لما كانت هذه الأطروحة ممكنة. وآندريا قمير، من دعمني وأنصت لي بصبر على مدى سنوات وأنا أحدّثها مطوّلاً عن هذه الرسالة. وصديقي المُبدع غسان حلواني، من أوحى لي بمفهوم الثقة.

كما أشكر المَنشِن وأهله، الذين أعطوني بيتاً في المدينة وخففوا عني غُربتي عن نفسي.

وأخيراً وليس آخراً، أشكر صديقتي، من بدأت معها رحلتي، ووُلِدتُ في قلبها كائناً جديداً، ومن علّمني تجلّي الحب في أصغر الأفعال، والاهتمام للحياة في ابسط الأعمال، والعشق المكنون في الصبر على العمل الدؤوب، دانيلّا الصغير.

مستخلص الرسالة

عبدالله مروان العيّاش   لماجيستير في الآداب
الاختصاص: الأنثروبولوجيا

العنوان: بنية الثقة: الممارسات السياسية للمعارضة والصراع مع الموروث، لبنان ٢٠١٨ – ٢٠٢٠

تعالج هذه الدراسة الممارسات السياسية لمجموعات أُطلق عليها اسم "المجتمع المدني" وخاضت الانتخابات النيابية عام ٢٠١٨ في لبنان. تظهر هذه الدراسة كيفية خلق الناشطين لممارسات سياسية جديدة يقيمون بها شرخاً عن ممارسات موروثة يسمّونها "تقليدية". كما توضح الرسالة فشل التماهي عند الناشطين مع الموروثات السياسية الاجتماعية "التقليدية"، مما يشكّل دافعاً اساسياً للبحث عن أنماط جديدة في العمل السياسي.

تشرح هذه الدراسة في النياسة نمط عمل الناشطين داخل مجموعتين، هما "لبلدي" و"لحقّي". وتحاول إظهار المنطق الذي يؤسس ويوجّه أعمالهم. فتُظهر نمطين من تمثّلات الثقة الكامنة في خطاب وأفعال الناشطين. أوّلهما يتشكّل على مستوى ايديولوجي وهو محدد في بنية نيوليبيرالية كونيّة. والثانية هي بنية أخلاقية معيارية التي تخلقها أفعال الناشطين وتعبّر عنها في آن معاً. كما توضح الرسالة أن البنية الأخلاقية المعيارية هذه تتشكّل من خلال تنظيم أعمال الناشطين في نمط "تشاركي" يفيد خلق روح الجماعة بينهم من خلال انتاج وتداول الأشياء والكلمات.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Abdallah El Ayach for Master of Arts
Major: Anthropology

Title: Structure of Trust: Political Practices of the Opposition and the Struggle Against Tradition, Lebanon 2018-2020

This project is an ethnographic work written as part of my MA thesis in the Anthropology department at AUB, under the supervision of Dr. Kirsten Scheid. It focuses on recently formed political activist groups that ran for the 2018 parliamentary elections in Lebanon under the coalition named *Kuluna Watani*. This coalition became widely known as the "civil society coalition," allowing the groups within it to distinguish themselves from what they have named "traditional political parties." The core research questions that I pose in this paper: What are the characteristics of the political project constructed by these groups? What are the practical and ideological challenges that they face during in this experience?

At the surface level, the distinction, "civil society" vs. "traditional parties", that has been created through naming, seems to serve only a linguistic function. One that allows "the citizen," or "the political subject", to distinguish between newly forming political camps and others that dominated the modern history of Lebanon. What my study shows, is that this act of naming has deeper underlying effects and logic, which constantly try to break with an entire imagined "tradition" of political practice and ideology performed by both, sectarian and non-sectarian political groups "of the past." The underlying urgency expressed in these *linguistic* and *temporal* distinctions serve to emphasize the need for "newness" in political practice, as perceived by the activists. This urgency is translated onto the multiple layers of political practice which I have observed, namely in: (1) the organizational structures created and negotiated; (2) the public and private spaces hosting their political agenda and serving as a hub for their operations; (3) the spaces for internal and public debate carved by activists; (4) the symbolic engagement with the public sphere; (5) the innovative modes of political campaigning; and (6) their discourse that is constantly subject to severe reflection and reassessment.

In this project I show that these linguistic and political performances are intertwined and serve both to create and express underlying normative structures of trust. These are implicit ethical structures govern the "new" political practices of activist and allow for their group formation. These normative structures are created through organizing their commitment

towards participatory collaboration in thinking and performing politics. Organizing participatory collaboration serves to create the space for negotiating language and thoughts between equals, and thus establish value and spirit of activist groups. Nevertheless, the ideological aspect of these political practices remains symptomatic to neoliberalism and the mode of identification available to us in its horizon.

From within the broad coalition of *Kuluna Watani*, I have focused my study on two groups: a grassroots movement focusing its efforts in Mount Lebanon, named *LiHaqqi*, and an activist group based in Beirut, named *LiBaladi*. My fieldwork has prolonged over one year, covering the elections period, and post-elections period where activists aimed to organize and institutionalize their efforts. Throughout the course of my fieldwork I have become an active member in one of these groups, engaging heavily in their daily activities, meetings, discussions, and the thinking process entailed in this political practice. The methodology I follow in my work is focused on three methods: (1) participant observation and engaging in activist work; (2) in-depth interviews, whereby I conducted official interviews with a number of activists from both groups; and (3) discourse and textual analysis, focusing on presentations, speeches, and digital and print media material.

المحتويات

المقدمة

أ. نبذة عن موضوع الدراسة

إن أردتُ تلخيص موضوع هذه الدراسة، سيكون جوابي الأول أنّها تتمحور حول سؤال انعدام إمكانية التغيير السياسي في لبنان. ما هي أسباب انعدام إمكانية التغيير السياسي في لبنان؟ هذا هو السؤال الذي انطلقت منه عند اعداد مشروع هذه الدراسة. وهو السؤال الذي لا زلت أراهُ مضمرًا في كل ثناياها. ليس في طرح هذا السؤال نيّةً تشاؤميةً، بل اعترافٌ. اعترافٌ بأن كل من يريد التفكير والعمل على تغيير سياسي للنظام اللبناني يواجه مستحيلاتٍ عدّةً عليه أن يبتكر طرقا لتخطّيها. والفعل الذي يبدأ بالاعتراف يعبّر عن التزام، وهو وفي سياق هذه الدراسة التزامٌ بضرورة العمل نحو التغيير السياسي للنظام في لبنان. لعل سؤال الاستحالة السياسية يزيد إلحاحاً في العالم منذ سنوات، وقد توّج الحاحه في لبنان عند اندلاع ثورة ١٧ تشرين ٢٠١٩. لكنه ليس موضوعا حديث الولادة في لبنان ولا يلقى نفسه يتيماً. بل يتّصل بسلسلة اختبارات تاريخية أبرزها محاولات الحزب الشيوعي منذ ولادته، وبالممارسات النظرية للفيلسوف مهدي عامل. لكن لكل زمنٍ واقعه المادي الذي يحدد طبيعة المستحيلات وتمظهراتها، كما لكل سياقٍ معرفي وعلمي نمط دراسته. ففي هذه الدراسة نعالج السؤال الضمني من خلال تقنيات علم الاناسة ودون طرح إجابة نهائية له.

تنطلق هذه الدراسة من تحليل الممارسات السياسية لمجتمع الناشطين في لبنان، الذين يرون أن نضالهم يتمحور حول معارضة السلطة التي حكمت لبنان منذ انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية

خصوصا، والتركيبة اللبنانية للنظام عموما. ويمتد عملي الميداني مع الناشطين منذ آذار ٢٠١٨ حتى لحظة كتابة هذه السطور. ففي عام ٢٠١٨ عمد الناشطون المنقسمون إلى مجموعات مختلفة على خوض تجربة الانتخابات النيابية التي جرت في أيار. وكان أبرز نمطٍ لخوض تلك التجربة، تكتل أغلب المجموعات من مختلف التوجهات السياسية في تحالف سمّي "تحالف وطني" الذي سرعان ما اندثر بعد انتهاء مرحلة الانتخابات. اجمع الناشطون في ذلك الوقت على اعتبار تجربتهم الانتخابية فاتحةً لولادة نمط جديد من الممارسة السياسية يعبّر عن ذات سياسية قيد الانشاء. وأتت تلك الولادة من رحم اسم روّجَ له الناشطون حينها، وهو "المجتمع المدني." وكما أنّ كل طفل لا يختار اسمه وظروف ولادته، وجد الناشطون أنفسهم تحت ذاك الاسم. فاعتنقوه واستخدموا قوّته الاجتماعية خلال مرحلة الانتخابات لما كان يحمل من سمات أخلاقية تميّزهم عن سلطة سياسية قد ذاع صيت فسادها بشكل واسع بعد عام ٢٠١٥. حتى تيقّنوا بعد تلك المرحلة ضرورة الانشقاق عن اسم "المجتمع المدني" بسبب سلبيّة مفاعيله التي تموضعهم في منزلة مجتمعٍ "غير سياسي."

فبدأت مرحلة بناء سردية لمجتمعهم السياسي، أو لذاتٍ سياسية تؤمّن لهم استقلاليتهم عن "سطوة الاسم."[1] وبدأوا بنسج سرديتهم منطلقين من تجربتهم السياسية الخاصة قبيْل تشكّلهم في تلك المجموعات وتحديداً مع مظاهرات اتخذت عنوان "الشعب يريد اسقاط النظام الطائفي" عام 2011. وبالرغم من عدم مشاركة جميع الناشطين فعلياً في تلك المظاهرات استطاعت تلك السردية أن تصبح هي نقطة البداية المتفق عليها في سردية رسمية. ليؤوّلوا اختبارهم السياسي المشترك على أنّه "تراكمٌ"

[1] للحديث عن "سطوة الاسم" راجع كتاب: مارسيل موسّ، "مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه"، ترجمه محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٤، ص. ١٢٢.

لتجارب انطلقت في عام ٢٠١١، ومرّت بتحوّلات كثيرة مثل الدفاع عن الشاطئ العام في ٢٠١٤، و"مظاهرات الزبالة" في العام ٢٠١٥، إلى انتخابات البلديات عام ٢٠١٦، ثم لحظة الانتخابات النيابية في ٢٠١٨، حتى ثورة ١٧ تشرين ٢٠١٩. في كل مفصل من سلسلة "التراكمات" هذه ظروف سياسية مختلفة أجبرتهم على اتخاذ شكل تنظيمي مختلف، يتناسب مع تفسيرهم لدورهم السياسي المعتمد على العلاقة بين نظرة "الرأي العام" لهم ونظرتهم لأنفسهم. لكن عام ٢٠١٨ كان عام تأسيسياً لإرساء مبادئ تنظيماتهم السياسية التي لم يكتمل تشكّلها حتى الآن، لأن عملية تطوير تنظيمهم السياسي عملية لا متناهية بالنسبة لهم وتخضع لتفاوضٍ وترتيب دائم حسب الحاجات التي توضّحها التجربة.

اخترت للدراسة من بين جميع هذه المجموعات مجموعتين مختلفتين في الممارسة والتوجهات السياسية. أوّلهما مجموعة "لبلدي" التي خاضت الانتخابات النيابية في دائرة بيروت الأولى، أي الأشرفية. وهي مجموعة ظرفية انبثقت عن مجموعة "بيروت مدينتي" التي خاضت الانتخابات البلدية في بيروت عام ٢٠١٦. حلّ الناشطون مجموعة "لبلدي" بعد الانتخابات ليعودوا إلى العمل في "بيروت مدينتي." فحتّم ذلك أن عملي الميداني مع هذه المجموعة، الذي سأشرحه مفصلاً لاحقاً، اقتصر على مقابلات مع بعض الناشطين والمرشحين للانتخابات فيها، وحضور لقاءاتهم العامة أثناء الترويج الانتخابي. أما المجموعة الثانية فكانت "لحقي" التي خاضت الانتخابات في منطقتي الشوف وعاليه. وبما أن هذه المجموعة قد استطاعت تنظيم نفسها بشكل مستدام أكثر تكثّف عملي الميداني معهم ليشمل مراقبة لقاءاتهم العامة والخاصة، ومقابلات وأحاديث شتى مع الناشطين، حتى انخراطي كلّياً في العمل والممارسة السياسية معهم منذ آذار ٢٠١٩.

ب. تحديد الحقل الاجتماعي قيد الدراسة

يفترض بيير بورديو أن المجال الاجتماعي هو نتاج لعمليات بناء تاريخية تجعل منه واقعاً موجوداً في العالم الاجتماعي. يتم بناء هذا المجال بالنسبة لبورديو ضمن عملية بناء مزدوجة. أوّلها من الفاعلين المتصارعين حول تحديد التعريفات للعالم الاجتماعي. وثانيها من جهة الباحث الاجتماعي الذي يعيد بناء النظم الواقعية من خلال المفاهيم السوسيولوجية بغرض تفسيره لذلك الواقع.[2] فيبني بورديو مجالا اجتماعيا ثلاثي الأبعاد من حجم رأس المال الكلّي، ومكونات رأس المال الاقتصادي والثقافي، والمسار الاجتماعي الذي يعبّر عن تطوّر اختلاف هاتين الخاصتين عبر الزمن.[3] يتشكّل في المجال الاجتماعي هذا مواقع مختلفة، يشغلها فاعلين من أفراد ومجموعات يربط بينها علاقات تمايز لرأس المال الكلي ومكوناته.[4] ويتحدد في تلك المواقع هابتوس (Habitus) الأفراد، وهو مجموع التفضيلات والأذواق واستعدادات الكلام والفعل، الذي يشخّص البنيان الاجتماعي.[5] ومن خلال تمايز الهابتوسات تظهر الطبقات المختلفة بخصائصها المتمايزة.[6] ويوضّح بورديو في الجداول البيانية العلاقة العكسية في المجال الاجتماعي بين رأس المال الاقتصادي والثقافي في تشكيل رأس المال الكلي، حيث يتقلّص رأس المال الثقافي كلما ازداد رأس المال الاقتصادي.[7] وبهذا يتكون المجال

[2] حسن احجج، "نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو"، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٨، ص. ١٠٣.

[3] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (1979) ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), p.114.

[4] حسن احجج، "نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو"، ص. ١٠٧.

[5] المصدر نفسه، ص. ١٢١.

[6] المصدر نفسه، ص. ١١٦.

[7] Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.120.

الاجتماعي كحقل قوّة يدور فيه صراع بين مهيمِن ومُهَيمن عليه بسبب تفاوت توزيع السلطة في هذا المجال.[8]

يمكننا تبعاً لبورديو أن نحدد الحقل الذي ينتمي إليه الفاعلون في هذه الدراسة، على أنّه "حقل السلطة."[9] أي المكان الذي يشهد صراعات داخلية قوية ويتراكم فيه رأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي، وهو الحقل الذي نجد فيه الطبقة المهيمنة. لكن مجتمع الناشطين الذي ندرسه يتّخذ موقعاً على يسار هذا الحقل، حيث يشكّل رأس المال الثقافي نسبةً أعلى من رأس المال الاقتصادي في حجم رأس المال الكلي. فإن مجتمع الناشطين يتشكّل من أعضاء من الطبقة الوسطى، لكن أفرادها يتخذون مواقع مختلفة في حقل السلطة. والمجموعتان اللتان هما قيد الدراسة، يتخذان موقعان متقاربان ولكن مختلفان في حقل السلطة نظراً لاختلاف بنية رأس المال للأفراد من الطبقة الوسطى بينهم، كما سنرى في الفصل الثاني. فإن الأفراد المؤسسين لمجموعة "لبلدي" هم بأغلبيتهم أصحابُ شركاتٍ متوسّطةِ الحجم، بينما يكوّن أغلب الناشطون بينهم أفرادا موظفين في مؤسسات غير حكومية أو شركات استشارية أو عاملين لحسابهم الخاص (self–employed) أو طلبة جامعاتٍ حديثي التخرّج. أمّا "لحقي" فيتقارب المؤسسون والناشطون في المواقع الاجتماعية. وتتموضع المجموعة أكثر يساراً من "لبلدي" في المجال الاجتماعي، أي أنّ اعضائها يراكمون حجما أقل من رأس المال الاقتصادي نسبة "للبلدي". وذلك لأن معظم أفراد "لحقي" هم إما موظّفون في شركات صغيرة، أو باحثون، أو أكاديميون،

---

[8] حسن احجج، "نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو"، ص. ١٠٥.

[9] المصدر نفسه، ص. ١٢٧.

أو عاملون لحسابهم الخاص. ويعبّر الاختلاف في التوجهات السياسية بين المجموعتين عن الموضعين المختلفين في المجال الاجتماعي. لم يكن الاختلاف في التوجه السياسي جلياً أثناء فترة الانتخابات النيابية لأن المجموعتين كانتا قيد التشكّل، وأصبح التمايز أوضحا مع مرور الوقت بسبب ضرورة تحديد الوجهة السياسية لكل من المجموعتين مع ازدياد التنافس. فيتخذ الفاعلون في "لبلدي" وجهة سياسية وسطية تظهر في خطابهم السياسي الذي يمكننا وصفه بالنيوليبرالي كما سنرى. أما "لحقي" فتعبّر عن وجهة سياسية أكثر يساراً مما جعلها تستطيع استقطاب مجموعة من الأفراد الماركسيين والتروتسكيين واليساريين عموماً الذين لا ينتمون إلى الحزب الشيوعي اللبناني.

يقول بورديو إن حقل السلطة هو حقل قوة وصراع حول تعريف المبادئ والرؤية الاجتماعية لهذا الحقل.[10] وسيظهر هذا الصراع بين المجموعتين في طريقة التنظيم الداخلية، وقد بدا التنافس واضحاً في الخطاب السياسي بعد التمايز الذي حصل جرّاء ثورة ١٧ تشرين. ومن هنا نقول إن هذه المواقع الاجتماعية التي تحتلّها الطبقة الوسطى انتقلت من كونها مواقع بيانية وطبقة نظرية، إلى أن تكون طبقة واقعية من خلال تكتل أعضائها وانخراطهم في صراع سياسي. فإن تنظيم الفاعلين لأنفسهم في جماعات معبّأة سياسياً تعمل على هدف مشترك، قد أعطت الطبقة واقعيتها في المجال الاجتماعي.[11] فإلى جانب التنافس الداخلي على الهيمنة بين مجموعات الطبقة الوسطى، فقد جمعهم صراع مشترك مع طبقة مسيطرة أو ما يسمّونه "الطبقة الحاكمة" التي يمثّلها السياسيون والأحزاب المهيمنة منذ انتهاء الحرب الأهلية.

[10] المصدر نفسه، ص. ١٢٣.

[11] المصدر نفسه، ص. ١٠٩، ١١٩.

ج. نظرية المعرفة ونظرية الإناسة في هذه الدراسة

حتى ولو أن بورديو قد أتاح لنا تحديد الحقل قيد هذه الدراسة والذي أقمت فيه عملي الميداني، لكنني لن أدرس في هذا البحث علاقة المواقع الاجتماعية للفاعلين بأفعالهم واستعداداتهم اللغوية ضمن الصراع السياسي. بل إن نتاج هذه الدراسة هو إظهار البنية الأخلاقية المضمرة التي يخلقها ويعبّر عنها الناشطون من خلال ممارساتهم واستخداماتهم اللغوية ونمط تنظيمهم داخل تلك المجموعات. وهي البنية الأخلاقية التي أطلق عليها اسم "بنية الثقة." وسنرى كيف أن بنية الثقة تتشكّل بطريقة ديناميكية، وهي قيد الانشاء والتطوّر بما أنّها الوسيلة والمبغى من الصراع السياسي في آن معاً.

يبني الناشطون من خلال أفعالهم وتداولاتهم اللغوية، كما سنرى مفصّلاً، بنيان الثقة. وحتى ولو كانت الثقة كلمة حاضرة في خطابهم السياسي، لكن عملية البناء والبنيان الأخلاقي المعياري للثقة ليس بالضرورة أن يكون جاهزاً في وعيهم. بل إن ممارساتهم السياسية تعبّر عن هذه البنية وتصنعها دون أن يكون أحد قد فكّر بها مسبقاً. ولكن ما يعيه الناشطون ويفكرون به، هو الممارسات والمعتقدات المشتركة التي يحاولون ترسيخها. فمثلاً إن التركيز على العمل "التشاركي" هو من أساسيات الممارسة التي يحاولون ترسيخها. والجدير بالإشارة هو أنه ثمة عملية قد حصلت في التداول اللغوي عند الناشطين من استخدام هذه العبارة في صيغتها الوصفية لحال الفعل (adverb)، أي الممارسة السياسية، ليصبح استخدامها في صيغة الاسم، "تشاركية". اسم ذو قوّة معياريّة يحدّد نمط الممارسة السياسية والتنظيم السياسي، وذلك لأنّه يعبّر عن بنية أخلاقية معياريّة قيد الانشاء. فلذا يمكننا أن نقول

أن ما يبنيه الناشطون من خلال الممارسة السياسية هو ما يسمّيه إيميل دوركايم (Emile Durkheim) "واقعة اجتماعية" (social fact).[12]

يعرّف دوركايم الواقعة الاجتماعية بأنّها نمط من الفعل أو التفكير أو الشعور الذي يتمتّع بخاصّية مميزّة جرّاء وجوده الموضوعي في المجتمع.[13] أي أنّه وجود لا يعتمد على الوعي الذاتي للفرد في المجتمع. بل إن الواقعات الاجتماعية هي أنماط من التصرّف يتّخذها الفرد من المجتمع، وتتمتّع بقوّة موضوعية يخضع لها، فيضطر إلى ممارستها إن كان واعياً أو غير واعٍ لسطوتها عليه.[14] وإن حاول الفرد مقاومة الالتزام بهذه الواقعات الاجتماعية، يظهر أثر قوّتها في مشاعر فردية غير مرغوبة.[15] ويقول دوركايم أننا نقع ضحية الوهم حينما نظن أننا كأفراد قد اخترنا هذه التصرفات لأنفسنا. وإن تركنا لأنفسنا الانسياق داخل هذا الوهم حين نقوم بتلك الأفعال المفروضة علينا من قبل "الواقعة الاجتماعية"، سنشعر باغتراب عن انفسنا بعدها.[16] فإن هذه الأفعال هي بالحقيقة ليست فردية بل جماعية، ويمكن ملاحظتها من خلال التكرار الجماعي، وتظهر في أفعال يقوم بها أفراد. فبذلك تعبّر هذه الأفعال عن روح الجماعة.[17]

---

[12] Émile Durkheim, “What is a Social Fact?”, in Émile Durkheim Steven Lukes, and W. D Halls, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method* (1982) (Basingstoke: Palgrave Macmillam, 2013), p. 20–28.

[13] Ibid., 20.

[14] Ibid., 21.

[15] Ibid., 22.

[16] Ibid.

[17] Ibid., 22-24.

تبعاً لنظرية دوركايم نستطيع أن نقول أن ما يبنيه الناشطون هو "واقعات اجتماعية"، يصنعونها من خلال الممارسة والتنظيم حتى تتخذ قوّتها وتفرض نفسها كعادة في الممارسة السياسية. ليصبح عدم الالتزام بالأفعال التي تحددها تلك الواقعات، إشارة إلى وقوع فشل ما. وسنرى كيف أن إحدى ركائز بنية الثقة، هي اعتبار الفشل على أنه فشل اجتماعي وليس فردي مما يفرض على الناشطين إعادة النظر والتفكّر في أسباب هذا الفشل داخل نمط تنظيمهم السياسي وممارساتهم السياسية. ويحاول الناشطون صناعة هذه الوقائع بشكل مستمر لأنّهم يواجهون في صراعهم السياسي مع السلطة "واقعات اجتماعية" يسمّونها "تقليدية". فمثلاً وجوب اعتقاد الآخر السياسي على أنّه "الطائفة المقابلة" ووجوب نسج علاقة خوف مع ذلك الآخر، هي مثل عن واقعة اجتماعية. كما أن "المحاصصة" في مراكز الدولة بين الطوائف هي مثل آخر عن واقعة اجتماعية يواجهونها. فإن هذه الواقعات الاجتماعية بالنسبة للناشطين تعبّر عن بنية أخلاقية فاسدة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الناشطين يفهمون جيداً أن الفساد الأخلاقي الذي يواجهونه سببه بنيوي، حتى ولو اختلفوا على تعريف البنية، ويسمّون البنية "المنظومة الحاكمة." وهي بتعريفهم نمط عمل مؤسسات الدولة، والمؤسسات الدينية، والأفعال الجماعية التي هي جميعها "واقعات اجتماعية" تعبّر وتنتج في آن بنية أخلاقية فاسدة. وهم يدركون جيّداً كما سنرى، أن البنية الأخلاقية الفاسدة هي نتيجة لبنية مصالح الطبقة المسيطرة، ويسمّونها "حاكمة"، تسعى الى تراكم رأس المال الاقتصادي والثقافي بغرض زيادة حجم رأس المال الكلي لازدياد هيمنتهم وسلطتهم. وفيما يخص السلطة الحاكمة في لبنان يمكننا أن نسمّي رأس المال الثقافي للطبقة المهيمنة باسم "رأس المال

الطائفي." ويتمثّل رأس المال الطائفي في نمط ذاتي مثل الأفعال واللغة الطائفية عند الفاعلين، كما في نمط موضوعي مثل المؤسسات الطائفية وحتى السلع الطائفية.[18]

على عكس دوركايم الذي يتّخذ من الواقعة الاجتماعية ظاهرة تعبّر عن مؤسسات اجتماعية مختلفة يتم دراستها من خلال القوانين، ركّز مارسيل موسّ على الفاعلين الذين يخلقون القوانين والمؤسسات من خلال أفعالهم. فمن خلال تتبّع حركة الهبة في "نظام الهبات الشاملة" الذي اتخذها كواقعة اجتماعية كليّة، يستنتج مارسيل موسّ كيفية إضفاء القوّة المعيارية على الهبة.[19] ويستنتج موسّ من تتبّع حركة الهبة أن هذه العمليّة الاجتماعية تعبّر عن بنيان معياري اجتماعي أخلاقي مضمر في الأفعال. فيكشف موسّ أن الهبة التي تبدو وكأنّها تعطى بشكل طوعي، هي في الواقع ملزمة وذلك لأن للهبة قوّة سحرية موضوعية خارج الذوات. لكن هذه القوّة السحرية الموضوعية للهبة هي معطاة لها من قبل الجماعة من الفاعلين، لأنها تتماهى مع المعطي كما المتلقي.[20] كما أنّها تتماهى مع الروح التي أعطت العشيرة هذه الأشياء (مثلاً التمائم)، أو تتماهى مع البطل المؤسس للعشيرة الذي تلقّى الأشياء من الأرواح.[21] فيؤمّن امتزاج الأشياء بالأرواح والأرواح بالأشياء وسيلة لاختلاط الكليات الاجتماعية. وما تعبّر عنه وتنتجه هذه العملية في آن بالنسبة لموسّ هو نظم حقوقية من التعاقد والتبادل.[22] ويستخلص موسّ أنه من خلال نظام التبادل المادي والروحي تؤمّن وسيلة انصهار الجماعات،

[18] حسن احجج، "نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو"، ص. ١٠٥.

[19] : مارسيل موسّ، "مقالة في الهبة "، ص. ٣١–٣٧.

[20] المصدر نفسه، ص. ١٣٢.

[21] المصدر نفسه، ص. ١٣٢.
[22] المصدر نفسه، ص. ٦٣.

تحالفها، وتنافسها حتى. ويخلق النظام البديل هذا بنية أخلاقية من ثلاث لحظات الزامية وهي: وجوب إعطاء، قبول، وردّ الهبة. فتكون هذه اللحظات سلسلة من الحقوق والواجبات المتعلّقة بالاستهلاك والرد كما بالعطاء والتقبّل.[23] وفي كل من هذه اللحظات اللازمة تعتمد على نمط من الاعتراف بالآخر (إن كان جماعة أو زعيماً)، الذي يعكس في الوقت نفسه نمط الاعتراف بالذات.[24] كما أن كل لحظة من العطاء والقبول والردّ بما هي لحظات اعتراف بالآخر تعبّر عن لحظات اعتماد على الآخر (في حال القبول والرد) واستقلالية عنه (في حال العطاء).[25] ويختم موسّ بالقول أن حركة الكل في النظام الشامل تؤمّن للفاعلين وعياً عاطفياً بذواتهم وبوضعيّتهم اتجاه الآخرين.[26]

نتبع في هذه الدراسة منهج موسّ الذي يركّز على الفاعلين في بناء الواقعة الاجتماعية ليستنتج من تلك العملية البنية الأخلاقية التي تعبّر عنها حركة التداول. لكن إن كان موسّ قد ركّز على تداول الشيء، الهبة، فإننا بهذه الدراسة نركّز على لحظات الإنتاج. وذلك لأننا نرى في الممارسة السياسية أن لحظات الإنتاج هي لحظات التقابل مع الآخر والاعتراف به. ففي هذه الدراسة ندرس نوعين من الإنتاج هما: أولاً، انتاج الفاعلين لتمثّلات عن ممارسات سياسية، أي لحظات التعبير عن نمط عملهم السياسي؛ وثانياً انتاج مشاريع وأوراق داخلية حيث يتداول الناشطون قوّة عملهم من خلال تداول الأشياء. وقد اتخذنا لحظات الإنتاج مدخلاً للدراسة لثلاثة أسباب: الأول أننا نجد في كل لحظة انتاج

---

[23] المصدر نفسه، ص، ٤٦.

[24] المصدر نفسه، ص. ١٢١.

[25] المصدر نفسه، ص. ٢١٧.

[26] المصدر نفسه، ص. ٢٢٣.

مقابلة مع آخر مغاير؛ والثاني أن لحظات الإنتاج المادية التي تتطلّب توظيف وتبادل لقوّة عملهم هي ليست إلّا وسيلة للتداول اللغوي؛ والثالث أن ما يعنينا في هذه الدراسة هو نمط انتاج الذات السياسية من خلال الممارسة. فمن خلال معاينة لحظات الإنتاج اللغوية والمادية نستطيع أن نفهم معاني الواقعات الاجتماعية التي يخلقها الناشطون والتي تتخذ قوّة موضوعية فترمز إلى الذات السياسية المشتركة قيد التشكّل، كما يسعنا أن نستخلص البنية الأخلاقية، بنية الثقة، التي ينتجها الناشطون من خلال عملهم.

في مقالة "المعرفة الاجتماعية (Sociology of Knowledge)" يفترض دوركايم ثنائيتان أوّلها بين الديني والدنيوي، أو روح الجماعة المقدّسة والجسد الدنيوي، والثانية بين المعرفة الفردية والمعرفة المجتمعية.[27] ويزعم أن للمجتمع أولويّة وجودية معرفية متعالية على الفرد، تفرض نفسها عليه من خلال المقدّس.[28] يأتي ذلك تماشياً مع رفضه لنظريات المعرفة للمدرسة البراغماتية الفردية كما التجريبية المحضة والقبلية المثالية.[29] فيحاول نسج نظرية ما بين التجريبية والبراغماتية تسمّيها آن رولز (Anne Rawls) سوسيوتجريبية.[30] وهي النظرية القائلة بأن مقولات الفهم تولد في التجربة الاجتماعية الكليّة ضمن حيّز المقدّس.[31] فيؤكّد دوركايم وجود نمطين من التفكير والأفعال، وهما منفصلان

---

[27] Emile Durkheim, “Sociology of Knowledge.” Chapter. In *Emile Durkheim: Selected Writings*, edited by Anthony Giddens, 250–68. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. doi:10.1017/CBO9780511628085.015.

[28] Durkeim, “Sociology of Knowledge”, p. 253.

[29] Anne Warfield Rawls, "Durkheim's epistemology: the neglected argument." *American Journal of sociology* 102, no. 2 (1996): 430-482.

[30] Ibid.

[31] Durkeim, “Sociology of Knowledge”, p. 264.

ومتقابلان، الحسّي المتعلّق بالفرد يقابله الأخلاقي والفاهمي المرتبطان بالجماعة.[32] فيستخلص من تلك الثنائيات ثنائية الوجود في الحياة النفسية للفرد: الشخصي (personal)، التي تكون موضوع نفسها وتتخذ من الأشياء تمثّلات ظاهرية بعلاقة مع شخصها؛ واللا–شخصي (impersonal) التي تعبّر عن شيء آخر وهو الفكر الجماعي.[33]

مع إن دوركايم قد أطلق في علم الاناسة فكرة الوجود المزدوج في الحياة النفسية للفرد، أي انشطار الذات، لكنه يبقى عالقاً في ثنائيات منفصلة عن بعضها ولا رابط جدلي بينها. وإن دراسة دوركايم للشرعية المعيارية للمؤسسات التي يتأسس لها في الرمز الديني الجماعي، كما دراسته للعلاقة التأسيسية للهوية الفردية في الهوية الجماعية التي تعبّر عنها الرموز الدينية، تبقي الحديث عن الثنائيات في مجال الوعي. أي أن الثنائية بين المجتمع والفرد، الديني والدنيوي، هي ثنائية بين وعي جماعي ووعي فردي. ليكون مكان انشطار الذات هو الوعي، الوعي المشطور. لكن حتى ولو كانت هذه القراءة تصوّر الفرد كمكان صراع، لكنها تفترض أنّه صراع بين وعي ووعي آخر. وتلك القراءة تحجب عن دوركايم العملية التي تجري خلف الوعي والمسؤولة عن تقدّم الوعي بذاته، أي الانتقال من نمط وعي إلى آخر، كما يكشف لنا هيغل. فبذلك ما كان يفتقده دوركايم هو نظرية اللاوعي التي يطوّرها سيغموند فرويد. والتي تتخذ من الذات عملية تشكّل دائمة تتحد في اللاوعي، فيصبح الوعي أثر لصراع اجتماعي متجسّد في الفرد. وكما يوضّح جاك لاكان تبقى الذات مشطورة، ولكن ليس بين

[32] Ibid., 267.

[33] Ibid., 268.

وعيي "الأنا" و"النحن"، بل في اللاوعي كمكان صراع "النحن"، وهو صراع ناتج عن ديمومة فشل التماهي، الذي ينتج عنه "الأنا" كوعي متخيّل للذات عن نفسها. لتظهر الأنا الواعية، أو الأنا المفكّرة، بالنسبة للاكان كعارض لصراع قائم ومكبوت خلف الوعي.

بما أن البنية المعيارية للثقة وطريقة تشكّلها هي نتاج أفعال وعي الفاعلين، سأشرح خلال الدراسة كيف أنّها في الوقت عينه نتيجة لسلسلة من العوارض الناتجة عن تحديدات اللاوعي. أي أن بنية الثقة التي نكشف عنها في الدراسة، هي في آن معاً نتيجة عملية عقلانية لأفعال الناشطين، وعارض اجتماعي هو بذاته أثرٌ لكليّة البنية الاجتماعية النيوليبيرالية. لنستخلص أن بنية الثقة هي فعل أيديولوجي لأنها نتيجة وهم اجتماعي تنسج بها الرغبة الواقع، وأن فعل بناء الثقة نمط لإعادة انتاج الوهم عينه. ولكن ذلك لا يعني أن عملية الإنتاج هذه دون فائدة، فإن كل عملية انتاج لوهم ينسج الواقع يسفر عنه ما هو فائض. وذلك الفائض بذاته هو تراكم لا نستطيع تحديد مفاعيله إلا بشكل رجعي بعد مرور الزمن، أو الوقت الذي يتطلّبه الفهم (time for understanding) كما يقول لاكان، واتيان لحظة الادراك (moment of recognition) الجماعية.[34]

د. تقسيم الدراسة ومنهجها

بما أن الإشكالية التي طرحت نفسها أمامي منذ بدء عملي الميداني ظهرت بتسمية "مجتمع مدني"، وهو كما ذكرنا سابقا أصبح المصطلح الذي تبناه الناشطون. سنبدأ في الفصل الأوّل بمراجعة

[34] Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", in *Ecrits: The First Complete Edition in English*, trans. by Bruce Fink, (New York: W.W. Norton & Co, 2006), p.213.

لمعالجات مختلفة لإشكالية المجتمع المدني، حيث نستعرض ضمن المراجعة الإشكاليات الأساسية التي تتمثّل في تسمية "مجتمع مدني". ونستهلّها بحديث عن تصوّرات للمجتمع المدني العربي واشكالية تموضعه داخل أو خارج الحداثة. ونلخّص من بعدها تصوّرات مختلفة وجدناها في المراجع المحلّية عن المجتمع المدني اللبناني، والتي يتمركز الحديث فيها حول تحفيزه للديمقراطية ومدى مشاركته في إعادة انتاج البنية الطائفية. ونختم الفصل الأوّل بتلخيص الاختلاف بين وجهة نظر ومنهج علماء السياسة في دراسة "المجتمع المدني" والمنهج المتّبع في هذه الدراسة.

أما الفصل الثاني فيتمحور حول طريقة تقديم مجموعة "لبلدي" نفسها للجمهور عند التحضير للانتخابات النيابية. سأقدم في هذا الفصل وممارسات "لبلدي" المختلفة في الترويج الانتخابي. وأتّخذ من الانتخابات نوعا من "احتفال" يؤمّن للناشطين والمجموعات مكانا للالتقاء مع الآخر، أي الناخبين و"الرأي العام". لأظهر بذلك كيفية تظهير المجموعات لأنفسها، والذي هو في الوقت عينه بناء المخيّلة عن الآخر، أي المجتمع في دور الناخب. من ثم أستنتج من ذاك العرض طريقة تصوير معنى الثقة من قبل الناشطين والغرض منها. ونختم الفصل في نقد لطريقة تمثيل الثقة من خلال استخدام منهج كلود ليفي ستراوس البنائي في تفكيك الأسطورة وإظهار منطقها.

إن المنهجية المتّبعة في الفصل الثاني ترتكز على مراقبة أعمال الناشطين من خلال حضور لقاءاتهم العامة، بغية اظهار تقديمهم لأنفسهم عند نقطة التقائهم مع الآخر وهو المجتمع في دور الناخب. كما أنني سأعرض بعضا من المقابلات التي أجريتها مع الناشطين في فترة ما بعد الانتخابات النيابية للحديث معهم عن دورهم فيها وتصوّراتهم للاختبار. أمّا في الفصل الثالث فسأنتقل في منهجية

الدراسة إلى تقديم حملة "لحقّي". ومن ثم اسرد نموذج عن عملي الميداني المنخرط مع الناشطين في أعمالهم ضمن المجموعة. وقد تكوّن شكل انخراطي في أعمالهم من حضور ما يزيد عن ثلاثين اجتماعا داخليا، كما جلوسي على مدى سنة مع مجموعة مصغّرة منهم في لجنة منتخبة كانت بمثابة مكتب سياسي سمّي "لجنة الشؤون العامة". وسأعرض في ذلك الفصل نموذجا عن الاجتماعات الداخلية لأصف فيها "الطقوس" المتّبعة التي يبني فيها الناشطون "الواقعات الاجتماعية" الخاصة بهم التي تستخدم كأدوات في الصراع مع "الواقعات الاجتماعية" الموروثة. ومن ثم سأنتقل لشرح نموذج عن احدى مشاركاتي في انتاج ورقة سياسية تخص المجموعة لأشرح فيها التداول اللغوي الذي ينتج "واقعة اجتماعية" يسمّونها "تشاركية". ونستخلص من هذه التجارب عناصر البنية الأخلاقية للثقة ولحظاتها الاجتماعية المختلفة، كما نشرح الدوافع العقلانية وراء انتاجها. وأخيراً نختتم الفصل بقراءة للثقة وانتاجها كعارض دال على أثر بنية نيوليبيرالية، وضرب من انتاج فانتازيا لنسيج الواقع.

هـ. عن اختيار الكتابة باللغة العربية

يفتتح مارسيل موسّ كتابه "مقالة في الهبة" بمقطع شعري من "الهافامال" (Havamal) إحدى أقدم قصائد "العِدّة" (Edda) الاسكندنافيّة، وقد أتى فيها البيت التالي:

"أن من يتبادلون الهدايا

هم الأدْوَم صداقة ...

وكما لا يخفى عليك، لو كان لك صديق

تثق فيه،

وأردت أن تصون صداقته،

فامزج روحك بروحه

وبادله الهدايا"[35]

إن الفاعلين في المجموعات التي أدرسها يتبادلون أعمالهم داخل المجموعة كالهدايا، فكل عمل يقيمه كل فرد يزيد حلقة على سلسلة تبادل الهدايا ليعطي شيء من ذاته إلى روح المجموعة. وبامتزاج الأرواح جرّاء التبادل تتشكّل روح المجموعة. وها أنا أردت أن أقدّم شيئا من ذاتي للمجموعة، أعترف من خلالها بما أعطوني إيّاه سابقاً كفرصة لدراسة عملهم. وأوّد لو أنّي من خلال اختيار اللغة العربية أردّ لهم ما قدّموه لي، فباختيار اللغة اختراهم قرّاء أكتب لهم، فتكون هذه الدراسة موجّهة إليهم أوّلاً.

أما من وجهة نظر أخرى وهي الأهم بالنسبة لي، قضية اللغة العربية في العالم العربي ولبنان. قضيّة تتحد في سلسلة دوال سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وتاريخية وعقليّة ونفسية، تتشكّل منها الذات. سلسلة لغوية أقرب إليّ من حبل الوريد. تلتف حول عنقي حيناً فيشتّد عليّ الخناق حينما أعجز عن القول. وألقى فيها إمكانية للحياة حينما أستطيع إعادة ترتيب علاقتي بها. ولا أكترث لمشاريع القوميات إلّا بما هي صراع على القول والحق فيه. حق أرى أنّه لا يُعطى بعد أن اِستُلب، بل يُصنع. فتصبح استعادة المسلوب هي إعادة صنع قدرة اللغة على ولادة ما هو جديد، لتصبح الذات حاملة بحق.

---

[35] مارسيل موس، "مقالة في الهبة"، ص. ١٧ – ١٩.

يقول المحلل النفسي اللاكاني مصطفى صفوان في كتابه "لماذا العرب ليسوا أحراراً؟"، أن احتكار النخبة والسلطة الدينية والسياسية للغة العربية الفصحى هو وسيلة انتاج السيطرة والاستبداد. وبما أن الفصحى هي لغة مفصولة عن اختبار الانسان لنفسه، يدعوا صفوان إلى الكتابة باللغة العامية، بما هي لغة الشعب. فمن خلال استرداد الشعب للغته (العاميّة) يستردّ مرجعيّته الذاتية ويسترد بها الحق في الكلام، أي حق الوجود.[36] فإن اللغة النحوية التي ينشأ الشباب العربي على محبّتها تستمد وجاهتها من كونها لغة ميّتة تُحتكر فيها القداسة، فتُصبح سجنه كّلما كتب بها.[37] ولأنني أتفق مع صفوان في وجوب الكتابة بلغة العامة عمدت في هذه الدراسة على الكتابة باللغتين، فكتبت بلغة العامة في المقاطع التي أنقل فيها حديث الناشطين. لكنني لا أتفق مع صفوان في مشروع القطيعة مع الفصحى الذي ينبع عن مفهومه للعلمنة كقطيعة مع الموروث.[38] لا أستطيع الدخول هنا في ما إذا كانت العلمنة محض قطيعة مطلقة مع الموروث أم استكمال له بشكل مختلف. لكنني أستطيع القول انطلاقاً من اختباري للتغيرات الثقافية بُعيْد ثورات عام ٢٠١١ أن محاولات اعادة استملاك الموروث وجعله منتجاً كان له أثر جمعي محفّز على الإنتاج الثقافي. وأظنّ أن دراسة الانفصال اللغوي المزعوم والانتقال بينهما في السياق عينه وفي سياقات الاستخدام المختلفة قد يسفر عن دراسة شيّقة في علم الاناسة. ولربّما تظهر لنا إنتاجية حركة الانتقال بينهما بدلاً من المبالغة في تظهير الثبات وترسيم الحدود الفاصلة بين العام والخاص. ولذلك أقول أنني أفضّل نفخ الأرواح في الجثث بدلاً عن ايهام دفنها لتغدو أشباحا. لكن ذلك يتطلّب تداولها لأغراض منتجة، مما يعني تحرير اللغة أوّلاً داخل

---

[36] مصطفى صفوان، "لماذا العرب ليسوا أحراراً؟"، ترجمة مصطفى حجازي، دار الساقي، بيروت ٢٠١٢، ص. ١٠–١٢.

[37] صفوان، "لماذا العرب ليسوا أحراراً؟"، ص. ٣١–٣٢.

[38] صفوان، "لماذا العرب ليسوا أحراراً؟"، ص. ٦٠.

المؤسسات التعليمية من كونها محصورة في كليّة اللغة العربية. وذلك يعني تحويلا في وجهة النظر إليها من كونها فقط موضوعا للدراسة الثقافية، على غرار نمط معالجة الاستعمار، إلى أن تصبح لغة (أي حاملة ومنتجة للقيمة) بحق.

الفصل الأوّل

أزمة مفهوم "المجتمع المدني"

تشير شيلا كارابيكو (Sheila Carapico) في كتابها "المجتمع المدني في اليمن" للجدل في السرديّات السائدة عن المجتمع العربي عموماً، الذي يتمحور حول وجود المجتمع المدني وأشكاله في البلدان العربية أو انعدام إمكانية وجوده. تدحض كارابيكو فكرة عدم قابلية المجتمع العربي والإسلامي ايجاد مجتمع مدني. وتحاجج أن المجتمع المدني لا يقع في ثبات ثنائية الوجود أو انعدامه، بل هو متغيّر يتّخذ أشكال عدّة حسب الظروف الواقعة.[39] فمن خلال دراسة الاقتصاد السياسي للنشاط المدني في اليمن وتاريخه، تتصدّى كارابيكو للتنميط السائد عن القبليّة والمجتمعات الإسلامية الذي يدّعي أن لا وجود لنشاط مدني ضمن هذه المجتمعات. لكنّها في الوقت عينه تفرّق بين النشاط المدني الحديث والتقليدي.[40] فترى في العلاقات الأهليّة (primordial) إمكانيّة واقعيّة لنشاط مدني يجيب لحاجيات محليّة.[41] وتطرح فرضيّة أن الفضاء المفتوح للنشاط المدني يعتمد على عوامل أربعة: الأنظمة وقواعد سلطتها التي إمّا تقمع النشاط أو تعزّزه، المؤسسات القانونية والدستورية والشرطة، البنية التحتية

[39] Sheila Carapico, *Civil Society in Yemen: the Political Economy of Activism in Modern Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (1998)): 12.

[40] Ibid., 11.

[41] Ibid., 15.

وخاصة فيما يتعلّق بوسائل الاتصال، وأخيراً الموارد الاقتصادية.[42] فكلّ هذه العوامل رأتها كارابيكو تلعب دوراً في فتح فضاء لنشاط مدني أو قمعه، كما حصل على ثلاثة مراحل تاريخيّة في اليمن. وقد أرّخت كارابيكو لهذه المراحل التي لطالما فتحت فضاء النشاط المدني في مرحلة بناء الدولة حتى ولو لم يكن النشاط هو سبب تحفيز الديمقراطية، ولكن كل هذه المراحل اختتمت بقمع الدولة.[43]

يكثر الحديث في أدبيات المجتمع المدني عن شروط الحداثة الثقافية، والمؤسساتية، وديمقراطية الدولة لإيجاد مجتمع مدني في المجتمعات العربيّة،[44] أي لتمدّن المجتمعات العربيّة. وتعود هكذا طروحات عادة إلى نظريّة الكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) للمجتمع المدني، الذي تأثّر بالديمقراطيّة الأمريكية. والذي عرّف المجتمع المدني بأنّه يتشكل من المؤسسات الوسيطة بين الفرد والدولة التي تعزّز الديمقراطية في الدولة واللامركزية من خلال اشراك المواطنين.[45] فيبرز بناء على هذا الفهم، تصوّر مهيمن عن انعدام وجود مجتمع مدني عربي لأسباب عدّة: اما بسبب عدم اكتمال الحداثة وانتشار قيم الإسلام التي تعرقل مسار الديمقراطية ونشوء قيم التسامح؛ أو بسبب ترسيخ النزعة المؤسسيّة (Corporatism) التي تسيطر من خلالها الدول على النقابات والتعاونيات والشركات والجمعيات؛ أو لضرورة انخراط أوسع للمنظمات غير الحكومية (NGOs) والمؤسسات العالمية في

[42] Ibid., 15.
[43] Ibid., 17.

[44] Ibid., 8.

[45] Alexis De Tocqueville, S. Kessler, and S. D. Grant, *Democracy in America* (Hackett Publishing Company, Incorporated, 2000), (1835 and 1840).

تفعيل الديمقراطية في المجتمعات العربية.[46] وعادةً ما يبرز في هذه الأدبيات شرخ في المجتمع العربي بين مجتمعين، مدني وأهلي. تكون فيها المدنية ترجمة لمصطلح Civil الذي يفترض روابط حديثة وطوعيّة، ويعاكسها المجتمع الأهلي الذي يقترن عادة بنطاق محلّي أو بلدي ويترجم بمصطلح Primordial. فيرى الكثيرون في هذا الشرخ ثنائية لا تتقاطع، ما هو أهلي لا يستطيع أن يكون مدني، والعكس صحيح. وتحاجج كارابيكو أنّ دعاة هذا التصور لا يرون إمكانية لفضاء يُقام على علاقة جدليّة بين هذين القطبين يحدّدان من خلالها بعضهم في اتّجاه تحوّل نحو مجتمع مدني.

أ. معالجات مختلفة للمجتمع المدني اللبناني

عادةً ما يتّخذ الباحثون في المجتمع المدني اللبناني التعريف السائد لدى الكسيس دو توكفيل كأساس لدراساتهم. يعرّفون المجتمع المدني كعلاقات طوعية وهيئات أهليّة وجمعيّات غير حكوميّة، تكون وسيطة بين الفرد والمجتمع. وعادةً ما يكون دور هذه الهيئات تلبية لحاجات الأفراد والجماعات المحليّة، معوّضةً بذلك عن عجز الدولة عن سداد هذه الحاجات الاجتماعيّة والاقتصاديّة. بالإضافة إلى ذلك تحاول هذه المؤسسات الضغط على الدولة لتفعيل الإصلاحات باتجاه أوسع للديمقراطيّة والعدالة الاجتماعية. فيصف البعض من الباحثين أن المجتمع المدني هو محفّز للديمقراطيّة في لبنان. لكن يختلف الباحثون في كيفيّة معالجة المجتمع الأهلي والطائفي. فمنهم من يستبعده عن حيّز المجتمع المدني بحجة اختلاف نوعية العلاقات القائمة فيه. ومنهم من يضمّه للمجتمع المدني مع تبيان المفارقة

[46] Sheila Carapico, *Civil Society in Yemen: the Political Economy of Activism in Modern Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (1998)): 4-5.

على وجهين، الأولى أنّ المجتمع الأهلي يعمل من أجل مصلحة الجماعة لا الكليّة، وثانياً أنّ المجتمع الأهلي مسؤول عن إعادة انتاج السلطة وعلاقات القوّة في المجتمع.

يأتي الاهتمام في تأريخ المجتمع المدني اللبناني ومفهومه بعد لحظات تاريخيّة مفصليّة. وعادة ما تكون لحظات تشير إلى حقبة بناء الدولة وانفراج فضاءات حريّة معيّنة في البلد. يُعتبر كتاب الباحث في العلوم السياسية كرم كرم "الحركة المدنيّة في لبنان" الصادر عام ٢٠٠٦ من أهم المصادر التي عالجت موضوع المجتمع المدني في لبنان. وذلك من ناحية السرد التاريخي الذي يقدّمه كما من ناحية الاشكاليّات الذي يعالجها. على غلاف هذا الكتاب تظهر لنا صورة احدى مظاهرات حركة ١٤ آذار ٢٠٠٥ في أحد شوارع وسط المدينة. تُظهر الصورة تجمّعاً شعبياً كبيراً رافعاً الأعلام اللبنانية التي تملأ الساحة. بروز العلم اللبناني في الصورة يشير إلى غياب الأعلام الحزبيّة التي ترمز بدورها إلى انتماءات طائفيّة مختلفة. لكن في الوقت عينه، إنّ الصورة المختارة ليست الصورة الشهيرة لمظاهرة ١٤ آذار ٢٠٠٥ حينما تجمّع نحو مليون مواطن ومواطنة في "ساحة الاستقلال" رافعين بمعظمهم الأعلام اللبنانية، بل هي صورة لإحدى الشوارع الفرعيّة لساحة وسط المدينة. ويتبيّن لنا أنّ وجهة المتظاهرين هي نحو آخر الشارع حيث نرى أبنية لم يكتمل ترميمها، ممّا يشير إلى أن مرحلة العمران لم تنتهي بعد. ومقابل مشهد حشود المتظاهرين الكثيف نرى اناساً واقفين على شرفات الأبنية يشاهدون ما يحدث في الشارع. يشير لنا هذا المشهد إلى نوع من مفارقة بين مراقب "غير فاعل" ومتظاهر "فاعل" يرفع علم ليرمز به إلى هويّة موحّدة لربّما تكون قيد الانشاء.

توحي لي صورة الغلاف إلى كيفيّة معالجة الكاتب لموضوع المجتمع المدني. فهو يفرّق بين المؤسسات الأهليّة التي تتعلّق بالمؤسسات الدينيّة والزعامات الطائفيّة، وبين المجتمع المدني الذي

يفعّله أفراد استطاعوا الخروج عن الروابط الطائفيّة. كما يضع هذا المجتمع المدني في احتكاك دائم مع المجتمع السياسي الطائفي، محاولاً التأثير على آرائه بمواضيع تتعلّق بالمواطنة. ويركّز الكاتب على أربعة حملات مدنيّة نشأت بعد الحرب الأهليّة تركِّز على الحقوق المواطنيّة وتسعى نحو الإصلاح السياسي. تبتعد هذه الحملات عن السياسة كمشروع تغييري كبير وجامع وتحصُر مفهوم السياسة في العمل على سياسات (policies) متجزّئة تعنى بحقوق الانسان وقضايا المواطنة. بذلك ميّزت هذه الحركات المدنيّة نفسها عن المجتمع الطائفي، ليتّسع الشرخ الظاهر بأن المجتمع الطائفي أو الأهلي يعيد انتاج السلطة السياسية، أمّا المجتمع المدني يحاول توسيع مساحة الديمقراطيّة والمواطنة والهويّة الجامعة. وبذلك رأى كرم دور فاعل جدّاً للحركات المدنيّة في حركة ١٤ آذار التي أدّت إلى فتح فضاء من الحريّة في لبنان، كما أعاد كرم لحظة ١٤ آذار بدورها إلى تراكم أعمال الجمعيّات المدنيّة منذ التسعينات.[47]

في السّياق نفسه، وهو تحفيز الديمقراطية، تأتي كتابات تانيا حداد عن ظاهرة المجتمع المدني في لبنان وتاريخه بعد الثورات العربية التي بدأت عام ٢٠١١ وأُطلِقَ عليها تسمية "الربيع العربي". حتّى أن حداد تخيط رابطاً تاريخيّاً بين ظاهرتي ٢٠٠٥ و٢٠١١ معلّلةً هذا الرابط بتماثل الظاهرتين في مطالب الديمقراطيّة والحكم بالقانون والوحدة تحت راية الوطن. ولعلّ الرابط الأهم بالنسبة لحداد أن الظاهرتين استطاعتا أن تقطعا الشكّ باليقين في شأن وجود مجتمع مدني في العالم العربي يسعى نحو

[47] Karam Karam, *Le Mouvement Civil Au Liban: Revendications, Protestations et Mobilisations Associatives Dans l'après-Guerre*, Hommes et Sociétés (Paris : Aix-en-provence: Karthala ; Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 2006): P.19-28, 327-334.

الديمقراطيّة.48 فيظهر لنا أن هذا الربط بين اللحظتين التاريخيّتين هو ممارسة ايديولوجيّة في التّأريخ تنظر إلى ١٤ آذار على أنّه نتيجة لتراكم عمل المجتمع المدني الذي بدأ فعليّاً بالنسبة لحداد على غرار كرم في أواخر فترة الحرب الأهليّة. وتنظر لها أيضاً على أنها لحظة حريّة تُنجب إمكانيّة فتح آفاق أوسع لأعمال هذا المجتمع.49 فيستند تأريخ حدّاد إلى تعريف المجتمع المدني على أنّه فاعل نحو تعزيز الديمقراطيّة والدفاع عن قضايا حقوق الانسان والحريّات الفرديّة.50

تقرّ حداد أن الشرط الأساسي لوجود المجتمع المدني هو ايجاد المدنيّة في الدولة والهويّة الجامعة أوّلاً. والمدنيّة في هذا السياق هي الدولة التي يكون جميع مواطنيها سواسية أمامها في الحقوق والواجبات. أما الشرط الثاني فهو أن تَتَّسم الحياة المدنيّة بأخلاقيات التسامح التي تعبّر عن قدرة الفرد بالاعتراف والقبول بمخاوف ومصالح الآخرين.51 لكن إذا اختصرت حداد المجتمع المدني بهذا التعريف، فهي تقع في مأزق الإجابة عن سؤال امكانيّة وجود مجتمع مدني في البلدان العربيّة والاسلاميّة، بما هي بلدان يلعب الصراع الطائفي فيها دوراً أساسياً في تحديد السياسة وشكل الدولة ومؤسساتها كما حقوق مواطنيها. لتخرج من هذا المأزق التحليلي، تحاول ايجاد مفهوم خاص للمجتمع المدني في العالم العربي. فيتحوّل السؤال بالنسبة إلى حداد إلى إمكانية تحديد مفهوم لمجتمع مدني

[48] Tania Haddad, “The Role of Civil Society in a Fragmented and a Weak Arab State: Developing or Fragmenting the State? Analyzing the Mujtama Ahli, Mujtama Taefi and Mujtama Madani in Lebanon” (doctoral, LUISS Guido Carli, 2012), https://eprints.luiss.it/1095/. P.1

[49] Tania Haddad, “The Role of Civil Society in a Fragmented and a Weak Arab State: Developing or Fragmenting the State? Analyzing the Mujtama Ahli, Mujtama Taefi and Mujtama Madani in Lebanon” (doctoral, LUISS Guido Carli, 2012), https://eprints.luiss.it/1095/. p.133.

[50] Ibid., 120.

[51] Ibid., 44, 56.

تطوّر في ظل تاريخ الدول الكولونياليّة. أي أنّ حداد تُحوّل الإشكالية من قدرة المجتمع العربي الخاص على الانصهار في تعريف "كوني" لمفهوم المجتمع المدني، إلى التشكيك بقدرة المفهوم "الكوني" بذاته تحديد المجتمع المدني العربي. والفارق الأساسي بالنسبة لحداد، هو في أن الحِسّ الوطني للجماعة ظهر في تاريخ الدول الكولونياليّة بعد تَمَأسُس الدولة، على عكس العالم الغربي الذي نشأ فيه الحِسّ الوطني قبل وجود الدولة البرجوازية. وبما أن الدولة الكولونياليّة هي بالنسبة لحداد استيراد لنظام مؤسَّساتي غير الذي كانت عليه الدول ما قبل زمن الكولونياليّة، أدّى ذلك إلى نشوء دول متفكِّكة جرّاء الولاءات الاجتماعية المختلفة.[52]

تستنجد حداد باللغة كي تنقذها من مأزق مركزيّة الفكر الأوروبي، وتطرح مفهوم محدد في خصوصيّته الثقافيّة. تُحاجِج حدّاد أن المجتمع المدني (civil society) في العالم العربي ولبنان خصوصاً ينقسم إلى ثلاثة أشكال: أهلي، طائفي، ومدني. تعرّف حدّاد المجتمع الأهلي بتميّزه عن المدني في طريقة الانتساب. بينما ينتسب المرء إلى المجتمع المدني بإطار فردي وطوعي، وينتسب إلى المجتمع الأهلي كونه مولوداً في عائلة أو ضيعة أو جماعة معيّنة. وبينما يهدف المجتمع المدني إلى الصالح العام، يهدف المجتمع الأهلي إلى صالح جماعة محددة هي جزء من كل. وترى حدّاد ضرورة التمييز بين الأهلي والطائفي خاصة في الحالة اللبنانية. فترى الفارق الوحيد هو أن المجتمع الأهلي لا يُبنى على جماعة دينيّة بينما المجتمع الطائفي يتكوّن في وجود جماعات دينيّة تعمل مؤسساتها لصالح هذه الجماعة.[53]

[52] Ibid., 22-24

[53] Ibid., 74-75.

في سياق هذا التعريف الذي تقدّمه، تعتبر حدّاد أن تاريخ المجتمع المدني يبدأ منذ عام ١٩٠٩ حيث أعطت السلطات العثمانية صفة قانونية للجمعيات التي كانت في معظمها دينيّة. فيبدأ التاريخ مع المجتمع الطائفي وعلى أثر التغيّرات الديمغرافيّة التي شهدتها مدينة بيروت خاصةً، ويظهر المجتمع الأهلي متمثلاً برابطات العائلات. وتقول حدّاد أن معظم عمل هذه الجمعيّات يقع في خانة الرعاية للجماعات والحفاظ على هويّتها.[54] أمّا المجتمع المدني في خصوصيّته المدنيّة وصلته بالديمقراطيّة، فيبدأ عند حدّاد في آخر أيّام الحرب الأهليّة، ذلك عندما تأسّست بعض الجمعيات التي تُعنى بمطالب حقوق الانسان ووقف العنف والحفاظ على البيئة. وعدى عن مطالب حقوق الانسان التي تميّز هذا المجتمع، فإن خصائص هذا المجتمع تكمن في تنظيمه الأفقي على عكس التراتبيّة الهرميّة. وتتّفق مع كرم أن عادةً ما يكون معظم المنتسبين من عمر الشباب المنتميين غالباً إلى الطبقة الوسطى وإلى مختلف الطوائف.[55]

تماشياً مع الأدبيات السائدة عن المجتمع المدني التي أشرنا لها سابقاً من خلال قراءة كارابيكو، فإن بالنسبة لحدّاد هكذا نوع من الجمعيّات يحتاج إلى بيئة حاضنة كي تتكاثر. والبيئة الحاضنة هي الدولة الديمقراطيّة القويّة ذات الهويّة الجامعة والتي تحترم الحريّات الفرديّة. فتُحاجِج حدّاد أن الدولة الضعيفة، كتلك الموجودة في لبنان، تؤدي إلى تعزيز المجتمع المدني في شكليه الأهلي والطائفي وتُضعف الشكل المدني منه. وذلك لأن عمل المجتمع الأهلي والعائلي ينحصر في خدمات الرعاية التي تتوانى الدولة عن تقديمها، فهي تملأ الفراغ الذي تخلقه الدولة في المجتمع وتُعيد انتاج الحدود

[54] Ibid., 79, 125.

[55] Ibid., 120-121.

والهويّات التي تحكم الدولة على أساسها. أمّا المجتمع المدني فتُضعِفه الدولة من خلال قمعه أو تطويعه أو تهميش مطالبه كي لا تزعزع هذه المطالب أساس سلطتها. ودليل حدّاد على ذلك أن المجتمع الأهلي أصبح يشكّل ٨٠٪ من مؤسسات المجتمع المدني، بينما المؤسسات المدنية قد أضعفتها الدولة. [56]

مع أن حدّاد قد حاولت الخروج من المركزيّة الأوروبيّة للمفهوم كي تُنتِج مفهوم خاص للمجتمع المدني في لبنان، إلّا أنّها بقيت تفترض تعريف المجتمع المدني على شاكلته الغربية، كعلاقات طَوعية وكأداة للتفعيل الديمقراطي. كما تبقي الثنائية الموجودة بين مجتمع مدني يعمل ضمن الكليّة للمصلحة العامة ومجتمع أهلي أو طائفي يعمل لمصلحة الجماعة الجزئية. وتقترح أن المفارقة مع المفهوم الغربي هي تحديداً أنّ ضمن الدولة الضعيفة يطالِب المجتمع المدني بتقوية مؤسسات الدولة العادلة والديمقراطيّة، بدلاً من المطالبة بتخفيف دور الدولة كما في الدول الغربيّة النيوليبيرالية.[57] والمستوى الثاني للمفهوم الخاص هو دمج المجتمع الأهلي والطائفي تحت مقولة مجتمع مدني (civil society) وذلك لتبيان تاريخيّة المجتمع المدني اللبناني وتطوّره مقابل الدولة منذ بروز الرأسماليّة. فيكون رأس المال قد أسس لنشوء مجتمع مدني بينما تخلُّف النظام السياسي عن تأسيس الدولة البرجوازيّة العلمانيّة قد أدّى إلى تأخّر تطوّر المجتمع المدني على شاكلة المدنيّة الغربية. فالمدني يحتاج للحريّة ويدفع نحو توسيع مداها والأهلي يعيد انتاج الروابط العائليّة والطائفيّة ويُضعِف مؤسسات الدولة من خلال أعماله الريعيّة. ويبقى التماثل بينهما في أنّ كلاهما مؤسسات وسيطة بين كيان معيّن والدولة. في حالة

[56] Ibid., 134-135.

[57] Ibid., 136.

المجتمع الأهلي هي مؤسسات وسيطة بين العائلة أو الطائفة والدولة، وفي حالة المدنيّة هي الوساطة بين الفرد والدولة.

من وجهة أخرى، في كتاب "إعادة إنتاج الطائفية. شبكات المناصرة وسياسات المجتمع المدني في لبنان"، لا يدخل بول كينغستون (Paul Kingston) في جدل الفرق بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، ولا يعرّف المجتمع المدني اللبناني تلقائيّاً على أنّه أداة الديمقراطيّة حتماً كما هو مُعترف به في الدول الغربيّة. لكنّه على غرار حدّاد، يحدّد الدولة الضعيفة كالسياق السياسي الخاص بلبنان التي تعمل المؤسسات الطوعية داخله. فيطرح سؤال حول مدى تأثير الحياة التطوعيّة في تقوية المجتمع اللبناني في ظل هذا السياق السياسي.[58] وبعد أن يتّخذ ثلاث عيّنات من مؤسسات المجتمع المدني للدراسة، يتّضح له ثلاثة مشاكل تواجه هذا العمل الهادف للتغيير: أوّلاً أنّ مؤسسات الدولة وسياساتها لزجة لا تتغيّر بسهولة نظراً لعلاقات القوّة غير الرسمية السائدة في الدولة؛ ثانياً أنّ مؤسسات المجتمع المدني قد تكون فاعلة في إعادة انتاج علاقات السلطة الطائفيّة كي تُؤمّن لنفسها بعض الامتيازات في النظام الزبائني؛ وثالثاً أن هناك مساحة مقيّدة لفعاليّة الناشطين ضمن هذا النظام. فالطرح الأهم لكينغستون هو أن مؤسسات المجتمع المدني في لبنان مجبولة بعلاقات القوّة الزبائنيّة والطائفيّة ضمن الدولة الضعيفة ممّا يجعلها في معظم الأحيان أداة لتوسيع سلطة الطبقة الحاكمة داخل المجتمع المدني ومؤسساته الطوعية. ولكن يقرّ كينغستون بأن لدى مؤسسات المجتمع المدني في لبنان فعالية في

[58] Paul W. T. Kingston, *Reproducing Sectarianism: Advocacy Networks and the Politics of Civil Society in Postwar Lebanon* (Albany: Published by State University of New York Press, 2013): p. 1.

المجال السياسي خاصة بعد الحرب الأهلية، لأنها نجحت في تعميم خطاب حقوق المواطنة والانسان في مجالات معيّنة، حتّى ولو كان تأثيره ضئيلاً.[59]

ب. نقاش حول المفهوم

إن العرض الذي سبق يأتي جميعه من أدبيات علم السياسة. والواضح في المنهج المشترك بين الكتب الذين عرضناهم أنّهم يحلّلون الميدان من تعريف مسبق لمفهوم المجتمع المدني. فهم يتّخذون عموماً تعريفهم الكوني لمفهوم المجتمع المدني من الكسيس دو توكفيل ليقوموا من بعدها بقياس تجريبي لمدى تطابق السياق الخاص مع تعريف المفهوم. ويقيمون القياس من ناحيتين إما بدرس نوعية العلاقات (عائلية أو فردية / طوعية أو إلزامية)، أو بدراسة وظيفتها (مدى تعزيزها للديمقراطية مثلاً). فيقيمون الحكم بعد المعاينة عمّا إذا كان المجتمع مدني بحق أم لا، ومن ثم يتفحّصون أسباب فشل السياق من التطابق مع المفهوم كليّاً. أي يحاولون استنتاج إذ كان المفهوم موجود في السياق الاجتماعي الخاص أم لا.

إنّ السؤال الذي يشغل علماء السياسة في سياق دراسة المجتمع المدني، هو إذ كان المجتمع غير الغربي مدني بالكامل ومدى سعيه ليكون مدنياً من خلال قياس مدى تحفيزه للديمقراطية. مما يعني أنّهم يتفحّصون نوع العلاقات ووظيفتها في التعبير عن وترسيخ فكرة معيّنة، أي آخرٍ ما. والفكرة هذه هي المدنية المكرّسة (أو المفترض أن تكون مكرّسة) في شكل وقوانين الدولة، أي أن الآخر هو

[59] Ibid., 229-234.

الدولة المدنية. فهم يحاولون البحث عن المدنية داخل المجتمع، أي عن الآخر المحدد مسبقاً داخل المجتمع، كي يقيّموا مدى إمكانية تجلّي الآخر (المدنية) في الدولة.

في إقامة هكذا منهج من التفحّص، يفترض علماء السياسة تمرحلاً خطّياً بين أحياز المجتمع المختلفة. أي أنهم يفترضون انتقالاً خطّياً من العائلة إلى الفرد (الحيّز المدني) ثم إلى الدولة. كما أنّهم يفترضون علاقة سببية خطّية في الانتقال من المجتمع المدني إلى الدولة. فبسبب تلك الافتراضات المفهومية، يخفق علماء السياسة في إتخاذ المجتمع ككلٍّ ببنيويته والذي تَتّحد فيه العلاقات بشكل تضافري (overdetermination). ولذلك السبب يخفى عنهم أحقّية ما نظّر له فردريش هيغل في كتابه الأخير "فلسفة الحق"، أنّه حتى ولو أن مرحلة الدولة تلحق المجتمع المدني تحليلياً، أي أنّ المجتمع المدني يحدّدها، لكن وجود المجتمع المدني كمرحلة اختلاف بين العائلة والفرد يفترض مسبقاً وجود الدولة.[60] أي حتى ولو أن الدولة تظهر كنتيجة لانفصال الفرد عن العائلة في المجتمع المدني، وهو المكان الذي يتبادل فيه الأفراد السلع (الأشياء) كأفراد ويشكّلون الطبقات، لكن الدولة هي الحيّز الذي يتّخذ منه الفرد وعيه الذاتي بوجوده الاجتماعي كفرد. وذلك من خلال القانون الذي يتّخذ فيه الفرد وجوداً موضوعياً مجرّداً. [61] فينتقل الفرد من كونه موجوداً كشخص عيني في نظام تبادل، إلى شخص يشكّل علاقاته الاجتماعية بوعيٍ ذاتيٍّ كفرد. بمعنى أنّه يصبح فاعلاً اجتماعياً يلعب دور الفرد. فما يبحث عنه علماء السياسة هو علاقات طوعية قد تشكّلت من أفراد في وعيهم الذاتي كأفراد. لكن ذلك

---

[60] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, and S. W. Dyde. 2001 (1821). *Philosophy of right*. Kitchener, Ont: Batoche, p.154.

[61] Ibid., p.194.

يفترض مسبقاً بالضّرورة أن تكون الدولة قد رفعت إلى الوعي فكرة الفرد من خلال القوانين. حيث أن الدولة هي مكان الوحدة بين الفكر والمادة، أو المفهوم وموضوعه، أو الذاتي والموضوعي.[62] وبهذا البرهان يصبح السؤال عن مدى مدنيّة المجتمع هو هو السؤال عن مدى مدنية الدولة. أي هو السؤال عن الوعي المتمثّل موضوعياً في القانون التي تضفيه الدولة على المجتمع.

إن الدولة اللبنانية هي دولة برجوازية طائفية، مما يعني أنها تحتّم على كل مواطن أن يكون عضواً في طائفة. فلا يستطيع الفرد أن يمارس مواطنيّته إن لم يكن عضوا في طائفة. أي وبصياغة أخرى، لا يتّخذ الفرد في لبنان وجوده السياسي المجرّد في الدولة كمواطن إلّا إذا كان عضواً في طائفة. فالطائفة هي العلاقة الاجتماعية الوسيطة الذي يتّخذ فيها المواطن وجوده المجرّد. وبما أنها كذلك، سيلقى الباحث الاجتماعي بالضّرورة نمطي العلاقات، الطائفية والطوعية الفردية المسمّاة بالمدنية. لكن من جانب آخر، وبسبب ازدواجية الوجود الموضوعية هذه، يتكوّن صراع سياسي بين وعي سياسي طائفي ووعي فردي برجوازي. فذلك الصراع يتحدّد من داخل الدولة.

الصراع السياسي هذا، بين الفرد الليبيرالي والجماعات الطائفية، هو موضوع بحثنا. وقد اتّخذ هذا الصراع في عام ٢٠١٨ شكلاً ديمقراطياً من خلال الانتخابات، حيث تكتّلت قوى سمّيت قوى المجتمع المدني. وعندما بدأت بإعداد هذه الدراسة كنت أنوي دون إدراك لما أحضّره لنفسي أن أحذو حذو علماء السياسة، وأسأل إن كانت هذه القوى المتشكّلة حديثاً هي مدنيّة بحق. وبما أن المدنية والعلمنة هما مفهومين مترابطين ويكادا يتطابقا في الحداثة، كنت أنوي دراسة ما إن كانت هذه الأفعال علمانية بحق. وهذا ما بدأت بدراسته في أوائل العمل الميداني. لكنّه كان سيفرض عليّ أن أعرّف

---

[62] Ibid., 195-196.

مسبقاً المدنية بشكلها الليبيرالي وبالعلمنة التي تَتّسم بها، وأقيم القياس على أفعال الناشطين إن كانوا يتطابقون بحق مع هذه المفاهيم. مما أراه الآن أنّه كان سيسفر عن دراسة كارثية بحق علم الإناسة. حيث أن المنشغل بعلم الإناسة لا يتّبع هذا المنهج القياسي في الدراسة. فإن عالم الإناسة، كما أفهم عمله، لا يسأل إذ كانت مجموعة من النّاس في حقل إجتماعي معيّن تتطابق في أفعالها مع مفاهيمه المحدّدة مسبقاً. بل عليه أن يسأل عمّا هي المفاهيم، أو البنية المفاهيمية، التي تعبّر عنها أفعال الفاعلون في سياق إجتماعي لحقل معيّن. كما يسأل عن كيفيّة تشكّل هذه المفاهيم ووظيفتها في الحقل الاجتماعي، وعلاقة الأفراد والجماعة معها، الأمر الذي يستنتجه من دلالات أفعالهم.

ج. سطوة الاسم

توضَّح لي وجوب الإفلات من دراسة مدى تطابق مجموعات الناشطين مع مفهوم المدنية ليس بسبب عدم قدرة المفهوم على تمثيل طبيعة تشكّل علاقاتهم ووظيفتها، بل على العكس، بسبب فائض قدرة اسم "مجتمع مدني" بذاته على تشكيل مجموعاتهم وتحديد تصرّفاتهم. فإن الاسم قد فُرض عليهم لأنّهم، كما يتّخذون أنفسه، تكملة لسلسلة من التجارب التي أُطلق عليها اسم "المجتمع المدني". وآخر هذه التجارب كانت ما أُطلق عليه اسم "الحراك المدني" في عام ٢٠١٥ كما الانتخابات البلدية عام ٢٠١٦ التي لعبت فيها مجموعة "بيروت مدينتي" دوراً ريادياً والتي روّجت لنفسها كتكملة "للحراك المدني". لكن ما هو أهم، أن الاسم المُعطى لهم بدوره يشكّل تصرّفاتهم.

تشكَّل قُبَيْل الانتخابات النيابية في عام ٢٠١٨ الكثير من المجموعات المستقلّة عن السلطة السياسية الحاكمة. ولم تكن جميع المجموعات تتفق بالضرورة على الوجهات السياسية ولا على

السياسات الاقتصادية والاجتماعية. فمنهم من كان يطرح مشروع تحرير القطاع الخاص وخصخصة مرافئ الدولة، ومنهم من رأى ضرورة بناء دولة الرعاية الاجتماعية، وآخرين أخذوا خياراً وسطياً. لكن أغلب هذه المجموعات اِضطُرّت مرغمةً أن تتحالف مع بعضها البعض حتى ولو لم يرغبوا بذلك. وذلك لأنّهم كانوا مقتنعين بأن الرأي العام، أو ما يسمّونه "الناس"، يأملون منهم أن يتوحّدوا في حلف واحد تحت شعار المجتمع المدني. فشعروا أنّهم مسؤولون عن توحيد مجموعات "المجتمع المدني" لأن ذلك سيُعطي الناس الأمل الذي يحتاجون إليه كي يؤمنوا بالقدرة على التغيير السياسي من خلال الانتخابات. كما أنّ الناشطين قد اقتنعوا بأن تلك الوحدة المَفروضة عليهم ستوحي للناس بالثقة بإمكانية تشكيل ما يسمّيه تكراراً الناشطون "بديل سياسي جدّي". ولهذا السبب شكّلت المجموعات المختلفة تحالفاً أطلقوا عليه اسم "تحالف وطني".

ما توضّح لي أنّهم لم يختاروا اسم "المجتمع المدني" بل أُختير لهم. ولا يستطيع أحد منهم أن يحدّد من اختار هذا الاسم، فكان بالنسبة لهم أن "المجتمع" أو "الناس" أو "الرأي العام" المتأثّر بالإعلام هو الذي سمّاهم. ومن الجدير أن نلاحظ أن التسمية قد أتتهم من آخراً مجهول يمثّل كلّية ما، ففرض الاسم عليهم نفسه من خلال التداول. وأصبح للاسم طابع سحري فرض عليهم أن يتماهوا معه. فكما يقول مارسيل موسّ إنّ للأشياء التي تَكتسِب قيمتها من خلال التداول يصبح لها موروثاً سحرياً، وخاصة اذ كانت هذه الممتلكات تمثّل أسامي لها حُرمة عند المجموعات.[63] فالمجتمع المدني أصبح يشكّل "واقعة اجتماعية" في البنية النيوليبيرالية، الذي كما رأينا من خلال أدبيات العلوم السياسية، أنّه يشكّل مُثل المجتمع الليبيرالي المرغوب به. وهي تترسخ "كواقعة اجتماعية" في البنية الليبيرالية مع

---

[63] مارسيل موسّ، "مقالة في الهبة"، ص. ١٣٢ – ١٤٤.

تكاثر المؤسسات غير الحكومية التي أصبحت تظهر على أنّها المؤسسات الوحيدة التي تعمل من أجل مصلحة اجتماعية وتظهرُ وكأنّها تمثّل أخلاق المجتمع الليبيرالي المثلي. فلهاذا يبحث عنها علماء السياسة مكثّفاً في العالم العربي حيث يرغب الباحثون بأن يصبح المجتمع بأكمله يمثّل هذه الواقعة.

بعد انتقال واقعة "المجتمع المدني" من كونها تتمثّل فقط في المؤسسات غير الحكومية إلى ان تُصبح اسم لحراك ومجموعات سياسية، أصبحت قوّة هذه المجموعات ظاهرة من خلال فرض سلوكيات وأفعال على الناشطين. لم تكن هذه الأفعال دائماً مرغوبة، ولكن تَفرِضُ نفسها، فيتجلّى عند الناشطين أحياناً شعور بشدّة الإنزعاج من الاسم. لكنهم يتماهون معه على كل الأحوال، أي يتصرّفون وكأنهم "المجتمع المدني" المثالي. سيتّضح ذلك أكثر لاحقاً من خلال سرد وقائع الأحداث في الميدان الذي راقبته ويظهر جليّاً في الترويج الانتخابي في الفصل الثاني. ان سطوة الاسم عليهم لا تعني أن الناشطين بأغلبيتهم لا يأتون من مؤسسات يُطلق عليها "مؤسسات مجتمع مدني"، على العكس من ذلك. لكن الأهم بالنسبة لي من المؤسسات التي يأتون منها هو استطاعة الاسم أن يحدد سلوكهم الانتخابي، وأن يصبح الاسم وسيطاً رمزياً ليتماها معه الناشطون كما يؤسس لتماهي المواطنين أو الجمهور مع الناشطين. كما أنّ عند الترويج الانتخابي، كان التشديد على خلفيّاتهم في مجالات مختلفة يفيد التأكيد على أنّهم هم "المجتمع المدني" نفسه. حتى ولو لم يكونوا بالأصل هم من أطلق على الحملات اسم "مجتمع مدني"، ولكن تماهوا مع الاسم. فكما يقول مارسيل موسّ، إن الأشياء والأسامي الموروثة هي متماهية مع المانح والمتلقّي معاً.

الفصل الثاني

تمثيل الثقة وفشل التماهي مع الموروث

أ. أبحث عن شبهي: سياسة في مرحلة المرآة

عندما قررت دراسة الحملات الانتخابية النيابية لمجموعات تطلق على نفسها اسم "مجموعات المجتمع المدني" لم أكن على معرفة مسبقة بالمنظمين. فكنت كما الكثير من المواطنين اللبنانيين قد راقبت عن بعد مشهد الانتخابات البلدية في بيروت قبل سنوات، في عام ٢٠١٦. والذي اعتبرته جديداً في ذلك الوقت كان خوض مجموعة "مستقلّة" اسمها "بيروت مدينتي" الانتخابات البلدية في بيروت بمواجهة "السلطة السياسية." كانت قد تشكلت هذه الحملة من مجموعة من الناشطين والأكاديميين. تقول لي منار وهي كانت ناشطة في الحملة آنذاك أن "الحملة كانت بمعظمها أساتذة من الجامعة الأميركية، وطلّاب، وأعضاء منظمات غير حكومية. بس أساتذة الجامعة الأميركية كانوا مسيطرين على المشهد." منار صبية في السادسة والعشرين من عمرها، نالت شهادتها الجامعيّة في الهندسة من الجامعة الأميركية وتعمل الآن استشاريّة في إدارة الأعمال لإحدى الشركات العالميّة الرائدة في هذا المجال. انخرطت منار في حملة "بيروت مدينتي" بعد أن طلبت منها إحدى رفيقاتها في الجامعة مساعدتها في الحملة. لم تبدو منار منزعجة عندما اعلمتني بأن أساتذة الجامعة الأميركية كانوا "مسيطرين على المشهد" داخل المجموعة. بل كان ذلك عامل ثقة بالنسبة لها. حتّى أنّها أخبرتني بصوت خافت، وكأنّها تبوح بسرّ، أن المجموعة لم يكن لديها هيكليّة تنظيميّة لأخذ القرار. كان قد شُكل

مجلس مصغّر يتّخذ القرارات بالنيابة عن المجموعة. فلمّا سألتها إذ كانت قد شعرت بأيّ امتعاض داخل المجموعة من انعدام الديمقراطيّة، كما سمّتها هي، نفت جازمة بل أكدت أنها كانت تحب المجموعة وتثق بأعضائها. كانت تشعر بأن أهداف المجموعة وأعمالها شفافة، فلم تكن بحاجة لتسأل عن هيكلية اتخاذ القرارات. عندما تفكّرت منار بأيّة معان يمكن لها أن تشرح سبب شعورها بالثقة تجاه المجموعة، عبّرت بكلمة "بتشبهني". وعندما سألتها عن سبب احساسها بالتشابه مع المجموعة اجابتني أن هدف المجموعة، وهو بالنسبة لها الدولة العلمانية، يشبهها. لم أستغرب استعمال منار لكلمة "تشبهني" لأنها كلمة قد شكّلت مرتكزاً أساسيّاً للحملة الانتخابية النيابية لمجموعة "لبلدي"، وهي مجموعة انبثقت عن "بيروت مدينتي." كانت تلك العبارة تنتشر في كل الأمكنة وكل الخطابات السياسية لهذه المجموعات. ومثالاً على ذلك أنني عندما دخلت مكتب أحد أبرز المرشحين على لائحة "لبلدي"، في منطقة بدارو، رأيت حائطاً أبيضاً مخصصاً ليدوّن الناشطون عليه مطالبهم. فكانت أبرز تلك العبارات "بدّي مدينة بتشبهني" أو "بدّي بلد بيشبهني" أو "بدّي دولة بتشبهني" أو "بدّي سياسة بتشبهني."

رأت منار في المجموعة ما يشبهها، وهو بالنسبة لها تحديداً "هدف الدولة المدنية." وكانت الإدارة الشفافة كما تصفها، من قبل أفراد كانوا أساتذتها في الجامعة الأميركية، عامل ثقة بالنسبة لها. وتشرح لي منار أنها لم تشعر بالثقة فقط تجاه منظمي هذه الحملة بل تجاه أعضائها أيضاً. والشعور بالثقة آتٍ من شيء يجمعها مع الأعضاء جميعاً: "كنّا كلنا نحس حالنا مش ممثلين بالدولة." لكن ثقتها لم تعنِ تشابهها الكامل مع الأعضاء. فتصف المجموعة على أنّها كانت تحتوي على أعضاء من هويّات مختلفة. تضع منار يدها على صدرها، مشيرة لذاتها، وتعود قليلاً إلى الوراء وكأنّها تتخذ مسافة ممّا ستقوله. ثم تسرع لتأكد لي جازمةً أنّها لا تنتمي إلى هويّات كل أعضاء المجموعة: "أنا مش

يساريّة، ومش مثليّة. بس كل الأفراد يلّي انضمّوا كان عندهم شعور بأنهم مش ممثلين بالسلطة. كان في هبّيز (hippies)، ومثليّين، وشيوعيّين، وعلمانيّين، وراديكاليّين، وخبراء سياسيين واقتصاديّين. حتّى كان في عنّا ناس أغبياء معنا." شعرت وكأنّها في هذه المسافة التي أخذتها لنفسها من تلك الهويّات التي عددتها تؤكّد على أهمّية تمايز ذاتها عن الآخرين. كأنّها ترسم أمامي الخط الفاصل بينها وبين الهويات المتمايزة داخل المجموعة. وأدركت أن هذا التمايز الذاتي مهم بالنسبة لها لأنه مصدر احساسها باستقلاليّتها. لكنني شعرت وكأنّي أصطدم بتوتّر ما. فكيف يتكوّن "الشبه" بينها وبين المجموعة وهي تتمسّك بالفيصل الهُووي (identity) الذي يمثّل تمايزها؟

لكن سرعان ما أوضحت لي منار، دون أن تكون قاصدة ذلك، أن هذا التوتّر لا ينحصر في الحيّز السياسي فحسب. فهي أيضاً وسط عائلتها المسلمة المحافظة التي تعبّرعن حبّها لها كلّما تكلّمت عنها، تبحث عن استقلاليّتها. تركت منار تتكلّم عمّا تشاء وما يخطر ببالها. تخبرني عن طفولتها التي تربّت فيها على الالتزام بتقاليد الإسلام وممارساتها، في حيٍّ بيروتي قديم غالبية سكّانه من الطائفة السنيّة. لم يفرض عليها والديها يوماً لبس الحجاب. فتعلمني بكل فخر أن عائلتها لا تُجبرها على فعل ما يتناقض مع معتقداتها، حتى ولو أنها تشعر ببعض الضغوط من خالتها مثلاً التي تسألها مكرّراً عن سبب عدم رغبتها وضع الحجاب أو عن ثيابها التي تكشف عن جسدها. لكنها تعلّمت منذ صغرها من عائلتها ممارسة الصلاة والصوم والامتناع عن شرب الخمر. شعرت بتناقضات حياتها بين معتقدها الديني الذي انتقل معها من بيتها إلى أحياز حياتها الأخرى. درست في مدرسة تصفها بالعلمانية، أي غير تابعة لطائفة محدّدة ولا تعطي الطلاب دروس دين. كانت تتلقى دروس الدين في بيت أهلها. تعرّفت أيّام دراستها في المدرسة والجامعة على أفراد من طوائف أخرى واختبرت ممارساتهم في الحياة

اليوميّة التي تختلف عن ممارسات عائلتها. فلمّا كان من المهم لها أن تحافظ على معتقدها الديني، لم تكن مقتنعة بكل الممارسات التي تميّزها عن رفاقها. تخبرني أنها كانت في السابق تمتنع عن شرب الخمر في حانات بيروت التي تتردّد إليها مع أصدقائها. لكنّها بعد أن تفكّرت بآثار الموضوع، استخلصت أنّ ذلك عُرف لم تختاره هي ليكون من جوهر معتقدها الديني. فتخلّصت، كما تقول، من هذه الممارسة الموروثة لأنها لم تعد تُفدها في نسج علاقات اجتماعية جديدة.

لم تكن قصة منار مع موروثها الاجتماعي هي الوحيدة التي سمعتها من بين الذين قابلتهم. فلكل ناشط اختباره مع الموروث، وعادة ما يكون التركيز على الموروث الطائفي. لكن كلّما سمعت قصة تعبّر عن اختبار لذلك الموروث، كانت تتمحور القصة حول محاولة الناشط كسر الحاجز الطائفي في العلاقة مع الآخر للتعرّف عليه عن قرب. جومانا مثلاً تسرد لي مخيّلتها عن تاريخها بأنها لم تلتق بمسلم أثناء ارتيادها لمدرسة "الجمهور" المسيحيّة. حتّى ولو أنّها نشأت في بيروت في حي للأغنياء في الأشرفية، تدّعي أنّها لم تتعرف الى مسلم أو تعاشره في حياتها. في مدرستها لم تلتق بمسلم أبداً، هكذا تُأكّد. وفي بيت أهلها أب كان يحارب مع "القوات اللبنانية" أثناء الحرب الأهليّة، لا زال يقسّم في كلامه بيروت بين شرقيّة وغربيّة. وهي عادة كرّسها اللبنانيّون أثناء الحرب للإشارة إلى المنطقة المسيحيّة بغالبيّتها (الشرقيّة) والمسلمة (الغربيّة). وأصبحت الآن هذه العبارة ايحاء إلى لغة الحرب، فتشعر جومانا بأن والدها دائماً "قادم من زمن الحرب". وتخبرني بضرب من الانزعاج، أنها كلما رآها والدها ذاهبة لتسهر في منطقة الحمراء، يسألها: "ليش رايحة عل غربيّة؟ ما فيكي تسهري هون بالشرقيّة؟"

شعرت وكأنّها تريد أن تقول لي بأن والدها لا يزال يعيش في زمن الحرب الأهلية ويستخدم لغتها. ومع تكرار هذه الحوادث في بيت أهلها تدّعي جومانا أنّها لطالما افتكرت أن منطقة الحمراء غير آمنة. ومخيّلتها عن منطقة الحمراء التي ورثتها عن أبيها هي في حديثنا إشارة إلى ما تعتقد أنّه يمثّل مخيّلتها عن المسلمين بالمجمل، أو ما كان يجب أن يكون مخيّلتها عن الآخر في لبنان. فتصبح العلاقة مع المنطقة أو المكان هي علاقة طائفية بحيث أن المكان يكون رمزاً للآخر. وهي تصبح كذلك من خلال الاستخدام اللغوي للثنائية "شرقية – غربية" عند الحديث عن المكان، وذلك للتعبير عن وإعادة ترسيخ الانقسام الطائفي بين الطوائف، وفي هذه الحالة بين مسيحي ومسلم. وتكون هذه الثنائية هي احدى التكوينات العلاقوية التي تحدد اختبارها بنمط اسطوري. فكما يقول كلود ليفي ستراوس (Claude Levi-Strauss) إن الأسطورة ذو طابع مزدوج، تتعلّق بحادث قد مضى ولكنّها في الوقت عينه ذو بنية دائمة، أي تتعلّق بالحاضر كما المستقبل.[64] ويفيد هذا الوجود المزدوج للأسطورة داخل وخارج التاريخ تأويل الحياة الاجتماعية.[65] واللغة التي يستخدمها والد جومانا هنا هي وحدة تكوينية لأسطورة، حتى ولو كانت الحرب حدث فعلي لكنها صدمة تُختبر بشكل اسطوري، والانتقال الشفوي يفيد اختبار الحاضر (أو تأويله) من خلال الأسطورة.[66] فيفيد التأويل الأسطوري للمكان، بتأويل حياة جومانا الاجتماعية الذي يخلق شعوراً وكأنّها غريبة عن الآخر، مما يخلق سرداً لنفسها أنها في اختبارها للمدينة لم تلتق بمسلم أبداً.

---

[64] كلود ليفي ستراوس، "الإناسة البنيانية"، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥، ص. ٢٢٩.

[65] المصدر نفسه، ص. ٢٣٠.

[66] يشير ليفي ستراوس أن المريض يختبر حدث الصدمة النفسية بنمط اسطوري، أي كأسطورة حيّة (المصدر نفسه، ص، ٢٢١).

تحاول جومانا تفسير محاولة والدها توريث مخاوفه من الآخر اليها، فتصرّ على نعته بالعلماني. بينما تصف أفعاله بالطائفية وتفسّرها بأنّها نابعة عن رغبته بحمايتها "حسب معرفته". لكنه في حمايتها قد ورّثها مخاوفه، فحاول نسج مخيّلة لها لعلاقتها مع الآخر، من أماكن وأشخاص وطوائف، فشعرت وكأنه وضعها بما تسمّيه "فقاعة" (bubble) كانت تعيش فيها قبل أن تهاجر إلى كندا. وهاجرت لتفلت مما تسمّيه "عش" عائلتها. وتخبرني جومانا وعلامات الغضب والتعجّب تبرز على وجهها أنّها لم تلتق بمسلم حتّى هاجرت إلى كندا للدراسة في عمر الثامنة عشر. عندما التقت بصديقها الشيعي هناك تحمّست للتعرّف أكثر على هذه "الثقافة" كما تسمّيها. فراحت تسأله عن عاداته في الصلاة والأسباب وراء صيامه واعتقاداته الدينية. تحدّثني عن مدى الشغف الذي انتابها كي تتعرّف على ثقافة صديقها المسلم. فيبدو لي أن وهم "الفقاعة" أو الحرمان من الآخر يولّد رغبة أشد في اختباره. وتعود لتتذكر بعد التعبير عن شغفها كم تقطع السلطة في لبنان الوصال مع الآخر، فتعبّر عن "استيائها" و"قرفها." فبالنسبة لها إن الطائفية هي ليست المشكلة الوحيدة في التعامل مع الآخر. ترى وتسمع يوميّاً في مدينة بيروت ممارسات عنف عنصري وجندري وطبقي وغيره. لكن بالنسبة لها التقسيم الطائفي وعنفه يشرّع كل أنواع التجزئة والعنف الأخرى. أي أنّها ترى شرخاً اجتماعياً يتّخذه المجتمع على أنّه شرخٌ جوهري، الطائفية مثلاً، يؤدي إلى تشريع ممارسات عنف معيّنة، ويكون في الوقت عينه أساساً لتشريع ممارسات عنف أخرى لها علاقة بشروخ اجتماعية أخرى. فلم تستطع يوماً أن تشعر بأمانٍ في لبنان حتى لمّا كانت تسهر في منطقة "الشرقيّة." تخبرني أنها فتاة مثليّة وكادت أن تتعرّض للاعتقال مرّتين من قبل الشرطة كونها كانت في مصاحبة حميمة لفتاة أخرى في مكان عام. تشعر جومانا بغضبها وهي تقول كلماتها وبغضبٍ أكبر حينما تتذكر أنها من طبقة اجتماعية ذات رفاهيّة

و"امتياز" كما تسمّيها، فتسأل نفسها "إذا أنا بشعر بهل قرف بالبلد كيف غيري؟" ورغم كل غضبها، ولأنّها تتفكّر أن مصاعبها لا تقاس بحديّة مصاعب الفقراء، تعود لتقول أنّها لا تريد الآن المطالبة بحقوق المثليّين التي تخصّها، تريد المطالبة بأبسط أساسيّات الحياة من مياه وكهرباء وغيرها التي أصبحت، كما تقول، رفاهيّة لا يمتلك من ليس من طبقة معيّنة قدرة الحصول عليها.

حتى ولو كانت قصّة جومانا تعاكس سياق قصة منار، لكن تبقى الطائفية العبرة الأساس بالنسبة لهما التي يعرّفانها على أنها قطع الشراكة مع الآخر من خلال إرث مخيّلة تخاف الآخر. ولأن هذه الممارسات السياسية المتسمة بالطائفية والتي تؤدي إلى انعدام اساسيات الحياة "لا تشبههما"، فكلاهما يبحثان في السياسة عمّا "يشبههما." وكلاهما وجداه في "بيروت مدينتي" و"لبلدي." فتشرح جومانا أن شعورها بالاستياء والقرف من هذا البلد بدأ يزول عندما أقنعها رفاقها على النزول معهم في صيف ال٢٠١٥ إلى وسط البلد للمشاركة فيما يعرف الآن بتظاهرات النفايات. من شدّت استيائها لم تقتنع وقتها بجدوى التظاهر ولا بالتغيير، وكأن رغبتها في الصراع من أجل الحياة التي تريدها في هذه المدينة قد خفتت. لكنها قررت أن تأخذ من المظاهرة مناسبة لتمارس هوايتها في التقاط بعض الصور في الشارع. وفي لحظة محدّدة حينما كانت الحشود مجتمعة تغنّي النشيد الوطني بتناغم، شعرت بإحساس استغربته. توقّفت ونظرت إلى ما يجري من حولها. إلى شباب وصبايا يغنّون النشيد الوطني من تلقاء نفسهم. لا يتظاهرون إجابةً لطلب حزب أو زعيم سياسي، بل لأنّهم يشعرون بضرورة التغيير. شعرت بانشراح صدر تصفه بلحظة انتفاء شعور الاستياء عنها وعودة شعور الايمان بواجب محاولة التغيير. كما شعرت بأنّها محاطة بأناس يشبهونها، وتظهر على وجهها ابتسامة خجولة حينما تتذكر

اللحظة قائلةً: "حسّيت في ناس متلي، قرفانين، وبدهن يعملوا شي لهيدا البلد. واذا كنا هلقد كتار أكيد فينا نوصل لمحل!"

في مشاركتها الممارسة الجماعية للمظاهرة تغيّر اختبار جومانا. لكنها لم تكتسب "وعياً جماعياً" يُشعرها بغربة عن فرديّتها كما يقول دوركايم. على العكس، من خلال الممارسة شعرت بوجود وعيها ماثلاً أمامها. جميعهم يشعرون "بالقرف" مثلها، فشعرت أن من التقتهم يشبهونها. كما لو أنّها التقت بنفسها في المظاهرة. فلم تشعر بغربة عن نفسها بعدما عادت من المظاهرة، على العكس كان التماهي مع المتظاهرين اثباتاً لوجودها بفرديّتها. كما لو أنّها في الحالة الجماعية قد رأت انعكاس صورتها في المرآة. أي أن الجماعة أبرزت صورتها، وكأنّها في الجماعة قد رأت وحدة جسدها. مما جعلها تؤمن بوجوب احقاق ديمومة هذه الوحدة من خلال ممارسة سياسية تسعى لإيجاد مجتمع يتماهى مع صورتها.[67]

من هاتين القصّتين لمنار وجومانا أردت وصف عارضٍ اجتماعيٍ رأيته في الميدان، وليس واقعاً فردياً عينيّاً فقط. فالبحث عن إيجاد وتحقيق "الشبه" كان ركيزةً للترويج الانتخابي. وتظهر هاتان القصّتان أسباباً نابعةً عن اختبارٍ فردي ولكن يمكن تعميمها. فقد ظهر لنا فشل التماهي مع ما أسميناه بالأسطورة الموروثة من الأهل والعائلة. لم تعد بالنسبة لهم هذه الأسطورة قادرة على تأويل حياتهم الاجتماعية. فيبحثون عن بديل، بديل يشبه صورتهم يتحقق في المجتمع.

[67] Lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience 1." In *Reading French Psychoanalysis*, pp. 97-104. Routledge, 2014.

ب. في بداية تنظيم الخبراء

بدأ بعض الشباب والصبايا من الناشطين في لحظة "الحراك المدني" في ٢٠١٥ ينظمّون أنفسهم في مجموعات صغيرة تدعوا للمظاهرات وتنظمها. فمثلاً شكّل بعضهم مجموعة اسمها "طلعت ريحتكم" وأخرى "بدنا نحاسب." لم تكن المجموعات المعنيّة في هذه الدراسة والناشطين الذين قابلتهم خلال عملي الميداني من منظّمي تظاهرات صيف ٢٠١٥. لكن جميعهم أكّدوا لي مشاركتهم ومدى اندفاعهم في تلك اللحظة وحماسهم لينخرطوا ويستمرّوا في نشاطهم السياسي. أكّدت لي الناشطة فريدة أن مظاهرات ٢٠١٥ شكّلت حافزاً كبيراً لها كي تفكّر مع آخرين في تشكيل مجموعة "بيروت مدينتي." لم تكن فريدة، الصبية في الثلاثينيات من عمرها، من منظمي تلك المظاهرات لكنها شاركت فيها وعملت لمساندة المحتجّين من خلال نطاق عملها. تأتي فريدة من عائلة لها رأي سياسي مغيار لرأيها. فتصف عائلة والدتها بأنّها عائلة سياسية "تقليديّة" تتوارث السياسة ضمن العائلة التي لطالما كانت حليفة "لحركة أمل." درست فريدة الحقوق في الجامعة اللبنانية وثم انتقلت إلى فرنسا لتكمل تخصصها. تقول لي أنّها ومنذ سنواتها الأولى في مهنة المحاماة حتّى الآن عملت على قضايا عدّة متعلّقة بحقوق الانسان والمواطنة. وذلك كان ضمن عملها استشاريّة في منظّمة "الهيومن رايتس ووتش" وخارجها. فعملت مثلاً على إصلاح قانون العقوبات وتحديد الحريّات الخاصة والعامّة، كما على شطب القيد الطائفي عن السجلّات الرسميّة، وقضيّة الزواج المدني في لبنان، وإصلاح القانون البلدي.

ارتأت فريدة أن تساهم في مظاهرات صيف ٢٠١٥ من خلال الدفاع عن الموقوفين في قضية حق التظاهر. أخذت عبرة من تلك المظاهرات التي لم تحقق مطالبها، بأن مطالبة السلطة السياسية، إن كانت من خلال مظاهرات شعبية أو ضغط المؤسسات غير الحكومية، لا تجدي نفعاً مع هذه

السلطة الحاكمة. فطرحت على نفسها وعلى بعض الناشطين معها سؤال: "ماذا يعني أن يتظاهر آلاف الأشخاص ولا يحققون مطلبا واحداً؟" فإن فشل المظاهرات الشعبيّة قد أجبرها على التفكّر بسبل الصراع.

اقتنعت فريدة أن السبب الأساسي لفشل "الحراك المدني" هو بمنهجيّة العمل والتنظيم. كما اقتنعت أن ما تسمّيه "العمل المطلبي" بحاجة إلى قوى موجودة في السلطة كي تدعم هذه المطالب في المجالس البلديّة والنيابيّة والمحلّية. تعرّف فريدة عبارة "العمل المطلبي" بأنّه عمل مجموعة حول قضيّة معيّنة تطالب السلطة المعنيّة (بلدية، أو تشريعية، أو تنفيذية) بإقرارها دون أن تكون للمجموعة المطالبة أي سلطة مباشرة في تنفيذ أو إقرار القضية. مثال على ذلك كان التظاهرات الشعبية في صيف ٢٠١٥ التي طالب فيها المحتجّين حل مشكلة النفايات، ومعهم مجموعات الضغط التي قدّمت للسلطات المعنيّة حلولا مدعومة بأبحاث خبراء حول كيفيّة معالجة هذا الملف. تُعرّف فريدة كل هذه الجهود على أنّه "عمل مطلبي". وبعد فشل تلك الجهود شعرت أنّها وصلت إلى حائط مسدود في نشاطها "المطلبي" فقرّرت مع رفاقها أن ينظّموا بعضهم في مجموعات تحاول الدخول إلى السلطات البلديّة أو التشريعيّة. تعبّر عن هذا القرار بقولها أنّها اتخذت قراراً أن "تطرح نفسها كفاعل سياسي (political actor)." حتّى ولو كانت تصف عملها في إطار ملفات مثل شطب القيد الطائفي على أنّه "عمل سياسي بامتياز"، لكنّها ارادت الانتقال إلى دور سياسي آخر تعطيه اسم "الفاعل السياسي." لكن السؤال الذي يراودني هو ألم تكن فريدة "فاعلاً سياسيّاً" حينما كانت تمارس عملها "المطلبي" الذي تّصفه بأنّه "سياسي بامتياز"؟ هل "الفاعل السياسي" موجود فقط في مجموعة تعمل من أجل الوصول إلى سلطة محليّة أو تشريعيّة أو تنفيذيّة، أو أي سلطة أخرى ضمن الدولة؟

تستخدم فريدة هنا عبارة "فاعل سياسي" ضمن سياقين. الأول، وهو شخص يستطيع أن يجيّش مجموعة من الناس وينظّمهم ليضغط على السلطة السياسية لتتخذ قراراً معيّناً. والثاني، وهو شخص يستطيع الوصول إلى السلطة السياسية ويصيغ بعض التحالفات كي يضمن إقرار مشروعه أو مطلبه. فأتت فكرة انشاء مجموعة اسمها "بيروت مدينتي" لتخوض انتخابات البلدية في عام ٢٠١٦، كي تكون تنظيما ينتج "فاعلين سياسيين" من خلال الممارسة السياسية واكتساب الخبرة في هذا المجال. فلم يكن، بالنسبة لها، موضوع انتخابات المجلس البلدي في بيروت هدفاً بحد ذاته، بل شكّل فرصة للتعاون مع أفراد ناشطين آخرين لاختبار إمكانية العمل سويّاً في هذا النطاق. وتقول لي أن أوّل ما فعلته هذه المجموعة هو التواصل مع خبراء عملوا على قضايا متعلّقة بمدينة بيروت كي يشكّلوا لجنة عمل تخوض الانتخابات.

حصدت "بيروت مدينتي" ما يقارب الثلاثين ألف صوت في الانتخابات البلديّة في بيروت عام ٢٠١٦. وأدّت تلك النتيجة إلى إعطاء دفعٍ هائلٍ للعاملين في هذه الحملة ليكملوا نشاطهم السياسي. ولم يقتصر الشعور بالاندفاع على أولئك الذين كانوا جزءاً من هذه المجموعة، بل امتد إلى كل الناشطين الذين قابلتهم خلال عملي. أصبحت "بيروت مدينتي"، كما تظاهرات صيف ٢٠١٥، جزءاً من تاريخ هذه الحملات التي سميّت في ٢٠١٨ "حملات المجتمع المدني." واتخذوا من هذه المراحل دفعاً جعلهم يتأكدون من ضرورة خوض معركة الانتخابات النيابية عام ٢٠١٨. أمّا فريدة التي نفت أي شعور بالندم حيال قرار ترشّحها للانتخابات تصف هذا الاندفاع "بالسّكر." تستخدم فريدة كلمة "السّكر" لتوصّف حالة المجموعات والأفراد بعد خوض تجربة "بيروت مدينتي" وكأنّهم قد شربوا خمر النجاح وتعجّلوا الفرح حتّى ولو لم يفوزوا بأي مقعد في المجلس البلدي. لكنّ ولأنّ لائحتهم أتت في المرتبة

الثانية بين اللوائح، ظنّوا كما تقول فريدة أنّهم سيحصدون نسبة الأصوات نفسها في كل دائرة في الانتخابات النيابيّة. فهذا "السّكر" بالنسبة لها هو انعدام التفكّر (reflexivity) بنتائج الانتخابات وكيفية ادارتها.

انتقلت فريدة من تفكير في التنظيم بعد مظاهرات ٢٠١٥ إلى انعدام التفكّر بعد انتخابات ٢٠١٦، لكنّ الحالتين أوصلوها إلى قرار المثابرة في جعل نفسها "فاعل سياسي." وانعدام التفكّر بعد الانتخابات تحدّده فريدة بانعدام طرح الأسئلة عما إذا حصدت المجموعة تلك الأصوات لأنّها تمثّل حقّاً من صوّت، أم كان ذلك مجرّد تعبير عن "صوت اعتراضي." أي أن سؤالها التي أدركت جدواه بعد الانتخابات النيابية هو: هل كانت "بيروت مدينتي" تمثّل حقّاً من أعطاها صوته؟ أو أن الناخب أدلى بصوته للمجموعة لأنّه معارض لأحد أطراف السلطة ظرفيّاً، ويريد الضغط عليها في انتخابات بلديّة لا تشكّل خطراً حقيقياً على التمثيل الأساسي في الدولة وهو المجلس النيابي؟ وبذلك يظهر السؤال الذي تفكّرت به فريدة هو عن معنى "التمثيل" في الانتخابات النيابية في لبنان. هذه الأسئلة اتضحت لفريدة بعد خسارة مجموعتها الانتخابات النيابية، أي بعد ما اتّضح لها أن مجموعتها لا تمثّل حتّى الآن "إرادة المواطنين في بيروت" كما أسمتها.

تخبرني فريدة عن حماسها بعد مرحلة "بيروت مدينتي" لخوض الانتخابات النيابية في أيّار ٢٠١٨. وارتأت وقتها أن تطرح نفسها "فاعلاً سياسياً" من خلال الترشّح شخصيّاً للانتخابات النيابية. تقول لي أنّها لم ترد الترشّح للانتخابات البلديّة لأن العمل البلدي ليس من نطاق خبرتها كمحامية. لكنها رأت أن مسألة التشريع في المجلس النيابي هو من ضمن مجال خبرتها. وكانت السلطة السياسية وقتها قد أقرّت ولأوّل مرّة قانوناً نسبيّاً رأى فيه جميع الناشطون فرصة ليفوزوا ببعض المقاعد. فعلى

عكس القانون الأكثري السابق يمكّن القانون النسبي اللوائح أن تفوز بمقعد نيابيّ إن حصدت نسبة أصوات معيّنة. لكن حتى ولو كان الناشطون قد رأوا في القانون ايجابيّة معيّنة، رأوا شوائبه أيضاً الذي يزعمون أنّها ترسّخ الطائفية بفضل عامل "الصوت التفضيلي" الذي يحق للناخب أن يدلي به لمرشّح من القضاء الذي ينتخب فيه.

بغض النظر عن شوائب القانون عملت فريدة على إقناع الأفراد في "بيروت مدينتي" خوض الانتخابات النيابية. لكنها فوجئت باعتراض نصف المجموعة. فبعضهم رأى أن "بيروت مدينتي" غير جاهزة لهذا المعترك وبالضبط بسبب انعدام وجود توجّه سياسي واضح يستطيعون خوض الانتخابات النيابية على أساسه. وفضّلت هذه المجموعة ألّا تخوض "بيروت مدينتي" الانتخابات بل تكتفي بمراقبة السلطة السياسية الحاكمة وملف الانتخابات. فانقسمت "بيروت مدينتي" بين رأيين. بين من اتفق مع فريدة بضرورة استثمار ما حقّقته "بيروت مدينتي" في الانتخابات البلدية الذي كان ليشكّل داعماً أساسيّاً لها في الانتخابات النيابية، وبين من عارض خوض المجموعة الانتخابات معلّلاً ذلك بعدم وجود طرح سياسي تتفق المجموعة عليه.

كما الكثير من الناشطين الذين التقيتهم، تخبرني فريدة أن هاجس المجموعة التي رفضت خوض الانتخابات هو انعدام وجود خطاب سياسي صريح. عرّفت لي فريدة كما ناشطين آخرين أن ذلك الخطاب السياسي الصريح المطلوب منهم هو بالتحديد الحديث عن إشكالية "حزب الله". فأخبرتني أن المواضيع السياسية الكبيرة مثل "حزب الله" والوضع السوري كانوا يسمّونهم الناشطون "قضايا شائكة." أي القضايا التي يصعب على الناشطين صياغة حلول لها تعبّر عن روحهم العملانية. وُجّه للمجموعة انتقاد فحواه أن حديثهم يشمل السلطة السياسية الحاكمة بمجملها ولا يفصّلها، فلا يأتي على

ذكر إشكالية "حزب الله" كونه قوى مهيمنة على الدولة من خارجها. وسنتحدّث لاحقاً عن وظائف تشكيل حديث الناشطين عن "السلطة السياسية" بمجملها. لكن فريدة ومن اتفق معها بالرأي رأوا أولاً أن حديث الناشطين الذي يركّز على بناء الدولة التي تعتني بجميع مواطنيها فتفرض سلطتها على كل أراضي الدولة، هو تلقائيّاً حديث موجّه ضد "حزب الله" الذي يتعامل في السياسة وكأنّه خارج الدولة. وثانياً أن "الناس" لا يريدون منهم سماع الحديث المكرر المعادي "لحزب الله" الذي يردّده جزء من السلطة السياسية. فعلى العكس، ما رأته فريدة، والكثير من الناشطين معها، أن "الناس" تريد من يتحدّث عن مصالحها. وتُعرّف هنا "المصالح" على أنّها الخدمات التي من المفترض على الدولة أن تقدّمها لمواطنيها، من بنية تحتية وتعليم وضمان صحّي وشيخوخة ووظائف للعاطلين عن العمل. وبالنسبة للناشطين فإن السلطة السياسية قد استطاعت من خلال الزبائنية تحويل هذه الحقوق إلى "امتيازات" يستحوذ عليها الفرد مقابل إعلان ولائه للزعيم. فكان رأي فريدة أن تركيز الحديث على "حزب الله" يعيد انتاج القسمة ذاتها بين اللبنانيين، أمّا المشكلة الحقيقية هي في النظام اللبناني بأكمله الذي تغيب فيه الدولة فينتج عوارضاً متتالية شبيهة "بحزب الله". وهذه القسمة هي بالضبط ما تريد أن تتفاداه. شعرت فريدة، وكل الناشطين الذين التقيتهم، أن تعريف "السياسة" في لبنان قد أصبح يتمحور حول العلاقة بحزب الله والرأي حيال ذاك الحزب. وبالنسبة لهم إن اقتصار السياسة على هذا التعريف هو الإشكاليّة بحد ذاتها، لأنّه يهمّش تعريف السياسة التي تتمحور حول "المصالح" كما عرّفوها. لذلك كان مشروع هذه المجموعات الذي سنتحدّث عنه لاحقاً، هو "إعادة تعريف السياسة".

نشأت مجموعة "لبلدي" من رحم "بيروت مدينتي". وأرادت خوض الانتخابات في دائرتي بيروت الأولى، وأغلبيّتها من المسيحيّين، وبيروت الثانية، وأغلبيّتها من المسلمين. استطاعت الحملة أن

تتحالف مع بعض المجموعات والأفراد من "المجتمع المدني" لتشكّل لائحة في منطقة بيروت الأولى، حيث حصدت "بيروت مدينتي" في السابق أغلبيّة أصواتها. لكنّ فريدة تقرّ أن المجموعة قد فشلت في تشكيل لائحة في منطقة بيروت الثانية حيث كانت قد تقدّمت هي بترشّحها. فاضّطرت بعد ذلك أن تدخل فيما تسمّيه "مفاوضات" كي تتحالف مع لائحة أخرى زعمت أنها تمثّل "المجتمع المدني" أيضاً، وكان رئيس تلك اللائحة ليس بغريب عن فريدة فقد ترأس لائحة "بيروت مدينتي" في السابق.

شعرت فريدة بغضب شديد جرّاء تلك المفاوضات التي لم تؤدي إلى أي اتّفاق، بل أدّت إلى قرار انسحابها من الانتخابات. وفي أوّل مرّة التقيت بها كان في اجتماع للمجموعة الذي جرى في "المَنشِن".[68] فعندما طلبت منها تحديد موعدٍ للّقاء، شرحت لها مرادي في نقاش اختبارها الانتخابي الأخير. لم أفهم وقتها السياق الذي تشير إليه في جوابها، لكنها سارعت لتجيبني:

"هنّي كان بدّن يحطّوا عليّي شروط. كان بدّن ياني إحكي بحقوق السُنّة. كان بدّن ياني إحكي ضد حزب الله. كان بدّن ياني ما احكي بقانون الأحوال الشخصيّة. كان بدّن ياني احكي بس للناخب السنّي. حطّوا عليّي كتير شروط. لأ عفواً، أنا ما عم بعمل يلّي بعمله كرمال ارجع اجي احكي هيدا الحكي."

فشعرتُ بامتعاضها وكأن آمالها قد خابت جرّاء الشروط التي وُضعت عليها من قبل تلك المجموعة في بيروت الثانية. وبعدما التقيتها مرّةً ثانية أخبرتني أن تلك المجموعة كانت راغبة في مخاطبة "الناخب السُني". فظنّوا أن في ذلك جمعٌ بين خيريْن، الخبرات التقنيّة التي يروّجون لها

[68] For a discussion about “Mansion”, review: Samar Kanafani, *Made to Fall Apart: An Ethnography of Old Houses in Beirut,* (Forthcoming).

والمحافظة الطائفية. أما فريدة فكانت تريد مواقف أكثر جهارةً بالخطاب التقدّمي التي تتبنّاه، حتى ولو اقتنعت أنه من غير المجدي الحديث عن الدولة العلمانية الآن. لكن ما كان يغضبها أن ما كان من المفترض أن يكون لائحة "مدنيّة،" كانت تريد منعها من الحديث عن حقوق المرأة والزواج المدني، وألّا تقول أنّها قد شطبت طائفتها عن السجلّات الرسمية. فرفضت فريدة أن تشارك في هكذا حديث لأنّها اعتبرته إعادة انتاج لخطاب السلطة السياسية الحاكمة والطائفية. وهي تُؤمن كما رفاقها أن الخطاب المدني يكون تقدّمياً ولا يعيد انتاج الموروث في خطاب طائفي.

ج. حملة "لبلدي" الانتخابية: التماهي مع صورة للجيل الشاب

خلال دراستي الميدانية لحملات "المجتمع المدني" حضرت اجتماعات عامّة عدّة لحملة "لبلدي" التي خاضت الانتخابات النيابية في دائرة بيروت الأولى عام ٢٠١٨. وتعرّفت هناك على عدد من الناشطين، التقيت بعضهم في مقابلات ناقشنا فيها اختبارهم في الحملة وكيفية خوض هذه الانتخابات. تحالفت "لبلدي" وقتها مع أفراد ومجموعات مختلفة وشكّلوا لائحة انتخابية من ثمانية مرشحين في دائرة بيروت الأولى، خمسة منهم كانوا ضمن مجموعة "لبلدي" التي سنركّز عليها في هذا القسم. كل مرشّح شكّل مجموعة عمل من أصحابه ومعارفه ليساعدوه في قيادة حملته الانتخابية. فاخترت التركيز على مجموعة عمل كانت مسؤولة عن حملة جيمي، أحد أبرز المرشحين في حملة "لبلدي".

عند مقابلة مادلين، الصبية في الثالث والعشرين من عمرها التي أدارت مع سبعة ناشطين آخرين حملة جيمي الانتخابية، أخبرتني عن فخرها في ابتكار آليات جديدة لإدارة الحملات. درست مادلين العلوم السياسية في جامعة اليسوعية حيث انخرطت هناك في العمل السياسي مع طلّاب في

"النادي العلماني". لكنها تُؤرّخ لبدء وعيها السياسي عند مشاركتها في مظاهرات ١٤ آذار ٢٠٠٥. حينها كانت طفلة في الحادي عشر من عمرها وقد أُخذت بما تصفه "قدرة الناس على التغيير"، جرّاء خروج الجيش السوري من الأراضي اللبنانية وقتها. وعند إقرار موعد الانتخابات النيابية في ٢٠١٨ رأت مادلين فرصة للمشاركة الديمقراطية وتفعيل أملها في التغيير من خلال الانخراط في حملة "لبلدي" ومجموعة عمل جيمي الخاصة. ورأت في ذلك فرصة لممارسة شغفها في التواصل السياسي. عَلِمت أن هذه الحملة هي امتداد لحملة "بيروت مدينتي،" التي راقبَتها عن بعد وهي تبتكر أدوات جديدة للتواصل مع الناخبين. وشعرَت أن تلك الأدوات الجديدة تحاكي جيل الشباب و"تشبهها".

قبل دخولها الجامعة كانت، كما والدها، مناصرة مندفعة لحزب "القوات اللبنانية". الآن بعد أن غيّرت آرائها السياسية تسمّي هذه المناصرة "غسل دماغ." فوالدها الذي حارب مع "القوات اللبنانية" في الحرب الأهليّة، كان يجلس معها كل نهار أحد ويخبرها عن مغامراته القتالية في الحرب وفي أيّام الجامعة. وبسبب حميمية علاقتها مع والدها، تتأجج مشاعرها كلما رسم لها مشاهد القتال. فتصف المشاهد وكأنّها جزء من فيلم سينمائي يسرد أحداث حرب من وجهة نظر مقاتل، يصف حتّى في ابسط الأحداث العادية مشاعر الحماس والخوف والشجاعة والفرح. لكنها تزعم أنه من خلال دراستها في الجامعة اكتسبت منظاراً آخر للأحداث التي كان يرويها والدها. فتشرح مادلين أنّها انتقلت بعد محاضرات اساتذتها من فهم ذاتي للحرب إلى فهم موضوعي، حيث ينتفي الشعور من الأحداث وتبقى الوقائع. فقرّرت أن ترفض الخوف من الآخر الذي أورثها إيّاه والدها. وبعد أن كانت تكرّر ما تعلّمته من والدها من خطاب طائفي يرفض الدولة العلمانية بحجّة أن "الإسلام سيسيطرون على الدولة ويهجرون منها المسيحيّين،" تدّعي وبحزم أنّها الآن لم تعد تخف من أبناء الطوائف الأخرى. فتعبّر لي

عن رفضها للمنطق الموروث من والدها قولاً: "هنّن، والدي، كانوا بدن يورثوني الخوف، لأنها حياتهم. بس أنا ما عشت الحرب، ما بقدر يكون عندي ذات مخاوفهن." فاستدركتُ أنّها في استخدامها لصيغة الجمع "هم" للإشارة إلى والدها، أنه يمثّل لها جيل قد أورث أولاده أحاسيس الحرب ومخاوفها. وأكّدت لي أن "هم"، أي جيل والدها، هو أداة استمرار الطائفية، فتقول: "الجيل الأكبر هو الجيل الطائفي. الطائفيين من جيلنا هنن أقليّة أهلهن وعيلهن علّموهن وأثّروا عليهن."

كما جومانا ومنار، ورثت مادلين من عائلتها مخيّلة عن الآخر تشكّلت من خلال اللغة. ولكن كما ذكرت سابقاً أن هذا الموروث لم يعد يستطيع أن يؤوّل حياتهم الاجتماعية. أي أن المتخيّل الموروث يفشل في تحديد نمط التماهي المتخيّل مع ذواتهم. فيبحثن عمّا هو جديد في العمل السياسي، وذلك بحثاً عن علاقة جديدة مع الآخر، وبذلك علاقة تماهٍ جديدة مع أنفسهم. فيلقَوْن في حملة "البلدي" وحملات "المجتمع المدني" شيئاً جديداً يستطعن التماهي معه. فيقمن شرخاً مع الموروث، وينسبن العلاقة الطائفية إلى الجيل السابق. ليصفن ممارساته ومعتقداته وأحزابه على أنها "تقليدية". ويبحثن عن صورة "شابة" ليلقَوْن أنفسهم فيها ويتماهَوْن معها. كما أنهن يبحَثن عن معجم جديد في الخطاب السياسي وممارسة سياسية وطرق جديدة للتواصل مع جيل الشباب.

على عكس والدها وما يمثّله لها من جيل خاض مسار الحرب المحبطة، ترى مادلين أن جيلها كوّن وعيه السياسي في لحظة أمل شهد شيئاً من التغيير المراد عام ٢٠٠٥. علّقت مادلين آمالاً كبيرة على هذه الحملة وإمكانية جيل الشباب في فرض التغيير. فعملت مع رفاقها في حملة "البلدي" على مدى خمسة أشهر حتى ساعات الليل المتأخرة، على ابتكار وتطبيق أدوات جديدة للتواصل السياسي تحاكي فيها خاصة جيل الشباب. وكان أوّل مصدر اعتزاز لها في الحملّة أنّها مبنية على برنامج

انتخابي يحوي مشاريع تقنيّة في جميع القطاعات الاقتصادية، مثل النقل والكهرباء وتحفيز الشركات الصغيرة، ومواضيع اجتماعية مثل التربية والضمان الصحي والشيخوخة. لم تكن هي من قام بتحضير البرنامج، فتلك كانت مسؤولية جيمي ذو خبرة في مجال الاستشارات للمؤسسات العامة. لكنها كانت تكتب مع رفاقها ملفات عرض البرنامج بلغة مبسّطة تفهمها العامة. أما مصدر فخرها الأكبر فكان ابتكار آليات التواصل وطرق إدارة الحملة الانتخابية بشكل جديد. لم ترد مادلين لحملة جيمي أن تكون "تقليدية" بل كانت تريدها أن تكون "تشاركية." أي أن تشرك جميع الراغبين في العمل داخل الحملة ليبتكروا سويّاً طرق جديدة للتواصل.

تفتخر مادلين بأن حملتهم تأسست على برامج انتخابية تتضمن سياسات مفصّلة، وأن معظم من شارك فيها هم من جيل الشباب. وترى في ذلك انقطاعا عن ممارسات الحملات "التقليدية" كما تسمّيها. فتزعم أن من يدير الحملات الانتخابية عند السياسيين "التقليديين" هم شركات استشارية، والحوار مع الناس معدوم إلّا بغرض شراء الأصوات، والحملات الانتخابية خالية من برامج عينية. ذلك "التقليد" بالنسبة لها هو ممارسة انتخابية موروثة أيضاً مثل المخاوف الطائفية. وتلك الممارسات الانتخابية، كما السياسية من طائفية وفساد وزبائنية، قد حدّدت السياسة بتعريف "سيّء" ورثه جيل الشباب عن الكبار. فلذلك كانت خطّة "لبلدي" أجمع هو "إعادة تعريف السياسة" ليبقى تعريفاً "إيجابي" يتضمّن ممارسة سياسية "نبيلة." وتعرب لي عن اعتزازها عندما اقتبس أحد السياسيين "التقليديين" فكرتهم للتواصل الانتخابي، وهي الحوار المباشر عن مواضيع البرنامج الانتخابي عبر تطبيق الفايسبوك. شعرت ورفاقها بفخر واعتزاز وهم يراقبون السياسيين، واحداً تلو الآخر، يقتبس التقنية ذاتها.

فترى في ذلك برهان على فعالية عملهم وتأثيره. فكان ذلك بالنسبة للناشطين بمثابة اعتراف بمدى صوابيّة عملهم، وقدرتهم على فرض "قوانين جديدة في للّعبة السياسية".

ابتكرت مادلين مع رفاقها آليات تواصل جديدة خاصة لحملة جيمي الانتخابية. منها ما سمّوه "أحاديث بيروت،" وهي جلسة حوار عامة تنعقد في مكتب جيمي في بدارو كل نهار خميس. يعيّنون في كل أسبوع موضوعا للحوار حول السياسات المقترحة في البرنامج. وفيها يناقشون مع الحاضرين آرائهم عن المشاكل والحلول المطروحة. وآلية أخرى كانت الحوارات الأسبوعية المباشرة عبر تطبيق الفايسبوك، واسمها "Live with Jimmy." حيث كان يختار موضوعاً يناقشه مع جميع من يتواصل معه عبر الفايسبوك مما يسنح لهم فرصة مساءلته ومناقشته عبر التطبيق. كما نظّموا كل نهار أحد نشاط "Walk Beirut"، حيث تجول مجموعة من الناشطين في شوارع بيروت الأولى ليعرّفوا الناس، المتجوّلين منهم وأصحاب المحلّات، على "لبلدي" ومرشحيها. ونظّموا بعض اللقاءات الخاصة في منازل أهالي المنطقة، ولقاءات عامة في مساحات عامة أو مقاهي بيروت، ليشرحوا للحاضرين عن الحملة وبرنامجها. وفي أوقات غير محدّدة كانوا ينزلون ليلاً إلى شوارع مار مخايل والجمّيزة وبدارو، حيث يسهر الشباب، ليوزّعوا عليهم مناشير تحتوي على سيرة جيمي الذاتية وخبرته في مجال الاستشارات. كان عنوان المنشور "You Vote, You Hire" وذلك تعبيراً عن رؤيتهم لمعنى التمثيل. فيحاججن أن التمثيل هو ملازم للتوظيف، حيث الموظّف مسؤول أمام رب عمله. يدعم جيمي هذه الفكرة فيقول لي متحمّساً في حديث أجريته معه: "النائب هو موظّف، ما في فرق بين التمثيل والتوظيف. وبهيدا المنشور كنت عم رجّع القوّة للناس. لعبتي كانت إنّك تلاحظ إنو إنت عندك السلطة

ومش أنا، أنا موظّف. أنا بيندفعلي راتب شهري لأعرف شو أولويّات الناس وحط قوانين بتحمي مصالحها. مثل الموظّف يلّي بيعمل لمصلحة رب العمل."

لم تكن تلك الروحية في استحداث طرق جديدة للتواصل الانتخابي محصورة في فريق عمل جيمي. فكانت حملة "لبلدي" بأكملها تحاول ابتكار تقنيات جديدة. فمثلاً، نظّمت المجموعة نشاط "Open House" في مكتب الحملة في بدارو أيضاً، حيث كانوا يدعون الناس ليعرّفوهم على المجموعة والمرشحين والحملة. كانوا يناقشون في هذه اللقاءات مسار الحملة ورؤيتها للمشاكل والحلول التي تطرحها. كما كانوا يركّزون على تعريف الناس على هيكليّة الحملة الداخلية ومجموعات العمل التي تحتويها، التي كانت تتقسّم حسب الوظائف، مثل التسويق، التواصل، إدارة البيانات الخاصة بالمتطوعين، تنظيم النشاطات، إلخ. وفي هذه اللقاءات يطلبون من الحاضرين تدوين معلومات عنهم تمكّن الناشطين من التواصل معهم بعد جمعها. ولم يقتصر التواصل على تنظيم لقاءات عامّة. ميشال مثلاً، أحد المرشحين "لبلدي" ومؤسس جمعية تعنى بالتبرّع بالدم، استأجر شاحنة "Volkswagen" صغيرة من طراز السبعينات ودهن عليها ألوان الحملة وأسمها. استوحى الفكرة من عمله في الجمعيّة حيث يدور في شاحنات صغيرة مخصصة لحملات جمع الدم من المتبرّعين. فقرّر استنساخ الفكرة في الحملة الانتخابية. وضع في الشاحنة صندوق اقتراع ولوائح "لبلدي" وراح يتنقّل فيها مع مجموعته ليدرّب الناس على آلية التصويت الجديدة. ويشرح لي ميشال عندما التقيه، أنه حتى ولو أنه يعلم أنه ليس متمرّساً بالسياسة، لكنه يمتلك قوّة أخرى. فيشير إلى وجهه ويقول: "أنا بشبه الشباب. بقدر حاكيهم."

وفي محاولة أخرى لمحاكاة الشباب، اتصلَت المجموعة بالفنان الشاب الكوميدي فؤاد يمّين، وطرحت عليه فكرة إجراء حوارات مصوّرة مع المرشّحين بمضمون ترفيهي. فصوّروا سلسلة لقاءات قصيرة على جسر في الأشرفية لم يكتمل تنفيذه منذ سنوات، وذلك لرمزية الموقع بالنسبة لأهالي المنطقة كما أخبرتني إحدى المتطوعات في حملة ميشال. وأخذَت اللقاءات اسم "أنا أنا، إنتخبوني أنا وبس،" التي عمل عليها فؤاد وفريق التصوير والإنتاج من دون مقابل. كتَبَ فريق من "لبلدي" وفؤاد كل حلقة مسبقاً وتكوّنت من ستة أسئلة، ثلاثة منها "جديّة" أي تتعلّق بالبرنامج الانتخابي، وثلاثة ترفيهية عن حياة المرشحين. ويعبّر ذلك عن نمط الممارسات الانتخابية في حملة "لبلدي". فإن جميع محاولات انتاج الصورة الانتخابية كانت تُعنى بمحاكاة جيل الشباب وإنتاج صورة عنهم. فمثلاً كانت الصورة الرئيسية للحملة تُظهر المرشّحين في لباس أنيق "غير رسمي" وهم يجلسون على إحدى أدراج منطقة مار مخايل يضحكون سوياً إظهاراً لسعادتهم في العمل معاً. وفي الفيديوهات المحضّرة للتعريف عن المرشحين عن المجموعة، كان اختيار مكان التصوير هو إحدى أسطح بنايات مار مخايل حيث يظهر في الخلفية الشوارع التي يلجأ إليها الشباب للسهر.

د. في منطق إنتاج الصورة والتمثيل الثقافي

حاول الناشطون في مجموعة "لبلدي" انتاج صورة لجيل الشباب كي يستطيع الناخبون أن يتماهوا معها. ونلاحظ أن كل تلك الصور هي محاولة لإنتاج صورة "تشبه" جيل الشباب. مما يعني أنّهم يريدون التعبير عن هويّتهم الثقافية وانتاجها كي يتماهى معها الناخب. ينتجون صورة متخيّلة عن الثقافة كي يظهروا نوعا من التمثيل دون وسيط (unmediated representation). هي الثقافة بحد

ذاتها موجودة في الصورة. وهذا هو بذاته منطق تسليع الثقافة وتكثيف الصور وتأجيج قوّتها في الرأسمالية المتأخّرة (late capitalism). تَظهَرُ فيها السياسة والايديولوجيا تمثيلاً ثقافياً.[69] تتخذ الصورة وظيفة متناقضة، فهي أداة وسيطة للتمثيل، وتحاول في الوقت عينه نفي وساطة التمثيل. وكل التكوينات السياسية مثل الطبقة، تنتفي وتُستبدل في الصورة من أجل تمثيل خيالي للثقافة. كما يجب على الصورة أن تُظهر دائماً تصويراً "حقيقياً" أو "صادقاً" للثقافة كجماعة حيويّة وعضويّة (vital and organic social group). وهكذا كان منطق انتاج الصورة في ممارسات "لبلدي" حيث حاولوا أن ينتجوا تمثيلاً سياسياً بصورة ثقافيّة، تعبّر عن حيويّة وعضويّة جماعة "جيل الشباب". فيظهرون وكأنّهم هم بذاتهم ومباشرة "جيل الشباب". أي ينتجون في حيّز السياسة تمثيلاً ثقافيّاً وبوهم انعدام الوساطة، ولكن بواسطة الصورة، كي يتماهى معها الناخبون خياليّاً.

هكذا ينتج الناشطون في "لبلدي" صورة ثقافية يحاولون اظهار فيها ما "يشبههم". بيد أن تلك الصورة كما قلنا تفيد التماهي الخيالي للناخبين معها. أي أنهم ينتجون صورة ثقافيّة "للأنا" لتكون صورة الفاعل السياسي. وتفيد هذه الصورة، التي تعمل في منطق تسليع الثقافة، اظهار الوحدة العضوية للجماعة في صورة "الأنا". يعني ذلك أنهم ينتجون صورة مسلّعة عن الثقافة توجّه رغبة المشاهد كي يتماهى معها. وبهذه العمليّة يتمّ تحقيق "الأنا" كفاعل سياسي، وهي "الأنا" التي يزعمون أنّها "تشبههم". فبمنطق التماهي الخيالي مع صورة "الأنا" الثقافيّة يتمّ بناء هويّة نرجسية للمجموعة. أي من منظار التحليل النفسي اللاكاني، الذات المتجزّئة التي تسعى دائماً للتماهي الخيالي مع صورة "الأنا".[70] فتكون

---

[69] For more discussion on representation and mediation of culture, refer to:
Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, Repr, Verso Classics (London: Verso, 1998).
[70] Juliet Flower MacCannell, “Lacan’s Imaginary: A practical guide”, in: Samo Tomšič, ed., *Jacques Lacan: Between Psychoanalysis and Politics* (London ; New York: Routledge, 2016), p.72-85.

الممارسة السياسية لمجموعة "لبلدي" تمثّل انتاج نرجسي للفاعل السياسي. لكن كما أوضحنا أنّهم من خلال هذه الممارسات يحاولون إيجاد هويّة جديدة بعد أن ظهر لهم فشل التماهي مع الهويّة الموروثة، وهي ارث تلقّوه أوّلاً من خلال عائلاتهم. فإن الهويّة القديمة بلغتها الطائفية لم تعد تستطيع تأويل حياتهم الاجتماعية، فيسمّونها "تقليدية" ويقيمون الفصل معها، ويحاولون التماهي مع هويّة سياسية جديدة بصورة ثقافيّة مسلّعة.

هـ. لقاء "أحاديث بيروت"

كانت مجموعة "لبلدي" تحضّر كل ليلة خميس لقاءاً عاماً في مكتب جيمي في بدارو، وأطلق الناشطون على اللقاء اسم "أحاديث بيروت." كان هدف اللقاءات تعريف الحاضرين على البرنامج الانتخابي "للبلدي" وعلى جيمي المرشّح عن المقعد الماروني في بيروت الأولى. كل لقاء كان يتمحور حول موضوع معيّن مثل الاقتصاد والبطالة وضمان الشيخوخة والتخطيط المدني والزواج المدني والتعليم والخدمات العامة وغيرها. بعد أن يقرّر فريق عمله على الموضوع، يقومون بالتواصل مع أحد الخبراء المختصين ليساعدهم في التحضير ويشاركهم النقاش أمام العموم يوم اللقاء. وغالباً ما يكون المختص المدعو هو أحد مرشّحي "لبلدي." ثم يباشر الناشطون في تحضير العرض (PowerPoint presentation) حيث يعرضون فيها بمصطلحات مبسّطة مقاربة "لبلدي" للإشكاليّة المطروحة وسبل الحل التي تراها المجموعة مناسبة. سأسرد في هذا القسم نموذجاً مما كنت أراه وأختبره في "أحاديث بيروت." وستتركّز أحداث هذا النموذج على أوّل لقاء حيث كان غرضه تعريف الناس على الحملة

وأعضائها، لكنني سأضم في النموذج بعض الحوادث والأقاويل التي حصلت في لقاءات عامّة أخرى اعتبرها تمثّل نموذج مثالي للقاء انتخابي عام "للبلدي."

توجّهت ليلة خميس إلى بدارو لأحضر أوّل لقاء "للبلدي" أطلق عليه إسم "أحاديث بيروت" وقد اكتشفت الدعوة للقاء عبر الفايسبوك. لم أكن على علم مسبق بالمنظمين ولا المرشحين، لكن الدعوة أشارة إلى أنّه سيكون لقاءاً نتعرّف فيه على الحملة بالمجمل والمرشحين خاصة. وصلت إلى منطقة بدارو التي لم أزرها قبل ذلك إلّا قليلاً، لكنّي أذكر أنّها كانت حيّاً سكنيّاً هادئا وأصبحت منذ سنوات قليلة تكتظ بالحانات الليلة التي يرتادها الشباب. وعلمت لاحقاً في دراستي أنّها ومنذ سنوات قليلة قد أصبحت منطقة يتمركز فيها الكثير من مؤسسات "المجتمع المدني"، أي التي تُعنى بقضايا المواطنة. كما علمت أن معظم مكاتب الناشطين المؤسسين في حملة "لبلدي" تقع في بدارو. وأن المرشحين في الحملة قد استأجروا مكاتب جديدة لهم في بدارو لإدارة حملتهم، وجهّزوها من أموالهم كي تكون مركزاً لكل عمليّات الحملة.

وصلت إلى المكتب، وكنت من أوائل القادمين وقتها. كان باب المكتب مشرّع وعليه إشارة لبلدي بألوانها الفيروزية والبيضاء، وهي ألوان لا ترمز إلى أي حزب سياسيٍّ قائم. استقبلني جميل، شاب جامعي يرتدي بدلة رسميّة دون ربطة عنق واستبدل البنطلون الرسمي بالجينز. استقبلني بترحيب وابتسامة، ثم سألني: "كيف عرفت عنّا." فأجبته ضاحكاً: "البلد كلّه سامع فيكن." تبيّنت علامات الاستغراب على وجه جميل لكنه فرح وأجاب مبتسماً: "عنجد؟ عال، هيدا خبر حلو." عرّفني عن نفسه قائلاً بأنه يعمل مع فريق عمل جيمي في حملته الانتخابية، وأنّه قد تخرّج للتو من الجامعة اليسوعية حيث درس العلوم السياسية. ثم قدّم لي استمارة لأملئ معلوماتي الشخصية عليها، مثل اسمي وعمري

ورقم هاتفي ومنطقة سكني ومنطقة نفوسي وسجلّي العدلي. وعلى الاستمارة سؤال عن إن كنت أرغب بالتطوع للمجموعة وأي عمل تطوعي أراه مناسباً لي. شعرت لوهلة بقلق خفيف لكثرة المعلومات الشخصيّة التي أرادوا مني ملأها. أحسست وكأنّني أنتسب فوراً إلى مجموعة لا أعرفها، لكنها وبظرف دقائق سيصبح لديها كل بياناتي الرسمية وبشكل طوعي لكنّه فعليّاً دون ارادتي.

رآني جميل أتأمّل الورقة متردّداً إن كنت أنوي ملأها فقال لي: "هي بس إذا بتحب تعبيها تنقدر نظل على تواصل نحن ويّاك نخبرك عن نشاطاتنا، وإذا بتحب تساعدنا كمان." وعندما قررت ملأ الاستمارة سألني نبيل وابتسامته لا تزال على وجهه: "إنت ليش جيت لعنّا؟" فأجبته أنني لا أتّفق مع سياسة السلطة الحاكمة وأريد أن أتعرّف على المجموعات التي تدّعي التغيير. ورددت وسألته عن سبب انضمامه لهذه الحملة، فأجابني متحمّساً وضاحكاً ومؤكّداً: "لأن صار بدّا." عبارة جميل الأخيرة لم تكن اعتيادية حتّى ولو أنّها تظهر كأكثر العبارات اعتيادية. لكن حملة جيمي، التي يعمل من أجلها جميل، كانت إحدى شعاراتها التي تروّج لها في إعلانات تصوّر جيمي على إحدى أسطح بنايات مار مخايل يقول: "إذا مش هلّق أيمتين، وإذا مش نحن مين؟" فقد كانت المجموعة على قناعة بأن وقت التغيير الديمقراطي قد حان. وبأنّهم لو ربحوا بعض المواقع النيابية فذلك سيعطيهم دفعاً نحو التغيير. وقد احتسبوا أن القانون النسبي الجديد يعطيهم فرصة في ذلك، كما أحسّوا أن الناس أصبحوا جاهزين ليغيّروا عاداتهم الانتخابية بسبب انتفاء الثقة من السلطة الحاكمة. فكانت الحملة على قناعة أنّنا فعليّاً قد وصلنا إلى لحظة التغيير.

دخلت إلى القاعة الرئيسية المحددة لإجراء اللقاء، وبدى لي من اللوحات على الحيطان والتجهيز الخشبي أنّها مجهّزة حديثاً وباهتمام لتفاصيلها. رأيت جومانا ومادلين يجهّزان آلة العرض

(projector) ويضعان اللمسات الأخيرة على مستند العرض (PowerPoint presentation). ومن خلفهم يافطتان، الأولى مطبوعة بألوان الحملة تظهر اسم الحملة والنشاط، والثانية عليها العبارات الثلاث: "تمثيل – مشاركة – مساواة." وفي زاوية القاعة كنبة كبيرة وبعض مقاعد المصنوعة من الجلد، وفي الوسط خمسة صفوف من الكراسي البلاستيكية. والحائط الأبيض من أمامي كان مخصصاً ليدون الناشطون عليه بخط أيديهم، وأعطوه عنوان "بدي بلدي يكون..." وعليه دوّن الناشطون رغبتهم في أن يكون البلد "شبيهاً" لهم.

اتجهت إلى يساري حيث كانت الشرفة المسوّرة بألواح زجاجية، وفي وسطها فيديو كاميرا ثابتة معدّة لتصوير اللقاء وبثّه مباشرة عبر الفايسبوك. على الشرفة أعدّ الناشطون طاولة عليها أنواع مختلفة من مقبّلات أكل باردة وساخنة، وصوان من الحلويات الصغيرة والعصير، وزجاجات النبيذ والبيرة المحلّية. كانت تلك التحضيرات اعتيادية في كل مرّة ذهبت فيها إلى هذه اللقاءات. وعلمت أن الناشطين المؤسسين في "لبلدي" يتكفّلون بتكلفة التحضيرات كما الحملة الانتخابية بأكملها. وذلك لم يشكّل عائقاً كبيراً لهم لأنّهم من شبكة طبقة وسطى ميسروة، حتّى أن سيّدة ناشطة رئيسية في الحملة قد صرفت من جيبها ما يقارب المئة ألف دولار تكاليف على الحملة.

بعد وصول الحضور، الذين تنوّعوا بين رجال ونساء منهم في منتصف العمر وآخرين في سن الشباب، ظهر جيمي في وسط الغرفة مرحّباً بالجميع. كان خلفه المرشحون الآخرون على اللائحة. ثمّ أتى خمسة ناشطين بكاميراتهم وتليفوناتهم لالتقاط بعض الصور وتسجيل اللقاء وبثّه مباشرة عبر الفيسبوك. لن أخفي أن إحساساً بالانزعاج الشديد قد راودني من كثرة التصوير. أحسست وكأن أحدا قد انتهك خصوصيّتي لأنني لم أوافق على أن أبرز في الصور. لكنني تعلّمت من الناشطين أن تصوير

اللقاءات ضروريّ بالنسبة لهم لأنه المنفذ الوحيد للناس التي لا تحضر اللقاءات، فيتواصلون بذلك مع عدد أكبر من الناس بتكلفة متدنية.

بدأ جيمي بالكلام دون أن يعرّف عن نفسه أوّلاً بل عما تمثّله المجموعة. وسأسرد الأقاويل والأحاديث كما هي لأنني اعتبرها تعبّر عن أداء الناشطين لدور "المجتمع المدني" من خلال ابراز نجاحهم في أعمالهم السابقة. فإن أداء فكرة "المجتمع المدني" بغرضها السياسي هو أن يظهر المرشّح والناشط والمجموعة خلفيّة ناجحة يأتي منها إلى عالم السياسة. كما أنّ الأقاويل التي سأسردها تظهر جليّاً منطقاً استنتجته خلال مراقبتي لعملهم وسأقدّمه في خاتمة الفصل. كان يرتدي جيمي لباس رجال الأعمال الجدد، ومعروف عنه حضوره الرشيق والقائه غير المضجر حيث أنّه متمرّس بمثل هذه اللقاءات. رحّب جيمي بالحضور قائلاً:

"أهلا وسهلا فيكن، نحن هون تندعي الناس تناقش أشياء تمس حياتنا اليوميّة. نحن مجموعة من الشباب والصبايا، نحن جيل عنده أمل، منعرف إذا واحد هلق بضوّي التلفزيون بشوف مسبّات وعبيط وسلاح. نحن جيل ما بدو يشوف هيدي المظاهر. تعلّمنا ودرسنا واشتغلنا على قضايا وأبحاث وسياسات واستراتيجيّات وتشريعات صرلنا عشرين سنة وقررنا إنو ما نفل من هيدا البلد، وما رح نفل من هيدا البلد، وعبالنا نعمل هيدا البلد بيشبهنا. نحن جيل عنده أمل إنه في فرصة حقيقية بالانتخابات المقبلة يكون في جيل جديد بقلب المجلس، ويكون بيعرف بالتشريع وبالسياسات."

ثم توقّف قليلاً وابتسم ابتسامة خجولة وقال: "بتعرفوا إنه بمجلس النواب في من أصل ١٢٨ نائب في ٣٨ بس عندن ايميل (email) ١٩ منن مش هو بيستعمل الايميل، موكله لحدن." فسمعت

شهيق الحاضرين مستغربين هذه المعلومة التي تدل على جهل وقلّة كفاءة النوّاب في ملاحقة التطور والتشريع كما يدّعي جيمي. وثم يؤكّد أن تلك الظاهرة لا "تمثّل" الجيل الجديد، فيقول: "نحن جيل التكنولوجيا والتطور وخلق فرص عمل، Knowledge economies and SMEs. نحن جيل مختلف عنده أفكار مختلفة وقضايا مختلفة، ما بدّه يسمع بقضايا حرب وما بدّه يسمع بخناق، بدنا نبني مدنية وبلد بيشبهنا وبلبّي تطلّعاتنا." ولتأكيد الاختلاف بين الجيل الجديد الكفوء والقادر والمحترف عكس النوّاب يقول: "معظمنا شارك بقضايا إلى علاقة بإصلاح القانون الانتخابي والموازنة والفساد والتربية، اشتغلنا على خطة وطنية للتربية على سنتين. منروح عند النواب والوزراء ما بيفهموا علينا، ما بيفهموا شو عم منقلّهن. نحن جيل جاهز انه يكون بقلب المجلس."

وهكذا يؤكّد جيمي أن الاختلاف السياسي، أو الصراع السياسي، هو بين جيل من السياسيين لا يمثّل متطلبات جيل الشباب الراغب بتفعيل الإزدهار الاقتصادي وريادة الأعمال في شركات صغيرة ومتوسطة الحجم التي تعنى بالتكنولوجيا. والجيل الجديد بكفاءته المعاكسة لجهل جيل السياسيين الكبار يمثّل "الأمل" للتغيير المنتظر. "الأمل" باقتصاد المعرفة والتكنولوجيا وكل ما يلزم من بنى تحتية واجتماعية للازدهار الاقتصادي، بوجه اليأس جرّاء الأزمة الاقتصادية الحالية التي وصل إليها البلاد منذ بعض السنين.

بعد أن عرّف جيمي الحاضرين على ما تريد المجموعة تمثيله، وهو جيل الشباب الآمل بتغيير سياسي يعمل من أجل اقتصاد مستدام وعادل، انتقل إلى التعريف عن المجموعة:

"نحن مجموعة اسمها لبلدي يلّي بعض منا أكاديميّين، خبراء، ناس ناشطين بالمجتمع المدني، صرلنا زمان منشتغل لقضايا بتعنينا، وحاسّين كل هل مطالبات والإصلاحات ولا مرة

قدرنا نخلّيها تكوّن جزء من حياتنا اليومية. نحن نازلين على الانتخابات، نحن مجموعة سياسية خلقت لتبقى ما بعد الانتخابات. بدنا هيدا المكان مفتوح لكل مين بشاركنا القيم والقضايا. معظمنا شارك بقضايا إلها علاقة بإصلاح القانون الانتخابي والموازنة والفساد والتربية، اشتغلنا على خطة وطنية للتربية على سنتين. منروح عند النواب والوزراء ما بيفهموا علينا، ما بيفهموا شو عم من قلّن. نحن جيل جاهز انه يكون بقلب المجلس. بدنا جيل جديد بكفائة ونضاف بقلب المجلس النيابي."

قاطعه أحد الحاضرين وطلب منه التعريف عن نفسه، فشكره جيمي مبتسماً بخجل وقائلاً أنّه كثيراً ما ينسى أن يفعل ذلك بإيحاء إلى تواضعه:

"شكراً لإنّك ذكّرتني، أنا اسمي جيمي. بعلم بالجامعة اليسوعية. بعلم ريادة أعمال و social entrepreneurship و communication. وبعلّم في Yale University بأميركا leadership. فبعلّم ولاد الأميركان بموضوع القيادة. للأسف "القيادة" عنا بلبنان شيء سلبي. عندي شركة استشارات وأبحاث، بشتغل بالمنطقة العربية، منساعد الحكومات العربية تتحسّن خدماتها العامة مثل التربية والصحة والعمران والتنظيم المدني. بس ولا مرّة اشتغلنا بحث بلبنان ورحنا عند نائب أو وزير وفهم علينا، منعملّوا ياها على ورقة وحدة، ما بيفهمها، من قلّوا للمستشار تبعه، ولوْ لَقمه هول الثلاث كلمات. أنا مرشح على المقعد الماروني بالأشرفية."

عندما التقيت بجيمي لاحقاً أخبرني عن تاريخه في النشاط السياسي والاجتماعي. هو الآن في الأربعينيات من عمره لكنه يقول أنه بدأ نشاطه منذ أن كان في الخامسة عشر من العمر حينما كان يشارك في نشاطات تنظمها جمعيات للأولاد. وتطوّع خلال مسيرته بكثير من مؤسسات تُعنى بقضايا

مختلفة مثل اصلاح السجون، والتدريب على المواطنة. كما عمل من خلال مؤسسات مختلفة، آخرها المؤسسة التي يملكها مع شركاء، على مشاريع ودراسات تقدّم نماذج للإصلاح السياسي والاقتصادي في لبنان والعالم العربي.

يعبّر لي جيمي أنه على يقين الآن أن تلك الإصلاحات التي قدّمها لن تتحقق لأن الطبقة السياسية "التقليدية" لا تريد الإصلاح ولا تستطيع إنجازه ولا تعلم كيف تنجزه. فهو يكرر دوماً عندما يتكلّم عن الإصلاح: "الطبقة السياسية، ما بدها، وما بتقدر، وما بتعرف." فبالنسبة له هي سلطة عاجزة عن إنجاز الإصلاحات لأن تعريف السياسة في لبنان هي محاصصة مصالح اقتصادية وسلطة سياسية وفساد وانعدام كفاءة ينتج عن هذه المحاصصة. فقرّر أن ينشأ مع آخرين حملة "لبلدي" تواجه تعريف السياسة "التقليدي" هذا وتعيد تعريف السياسة إلى عمل "نبيل مبني على القيم والكفاءة والمحاسبة." وقرّر الترشّح للانتخابات لأنه ارتأى، كما يزعم، أن بسمعته الجيّدة أمام الناس ونظافة كفّه، هو قادر على إعطاء "نموذج إيجابي" لمرشّح سياسي غير فاسد ولا يهدف للسلطة كغاية بذاتها. فمن خلال تلك الأخلاق والكفاءة يكون قادر على استقدام ثقة الناس كي يحقق هدف الوصول إلى السلطة ليجعل من السلطة السياسية وسيلة باتجاه إصلاح السياسات المؤثّرة على الحياة اليوميّة. ويصرّ جيمي أن "يلصق" كما يقول لي خلفيّته في العمل، التي تعبّر عن كفاءته ومن مثله، مع كل ممارساته ولقاءاته السياسية. كما أنّه يفصح لي أنّه يصرّ على "دمغ" كل ممارساته السياسية باسم "المجتمع المدني"، وذلك لأن "الناس" حسب قَولِه تنسب للمجتمع المدني أخلاق رفيعة. وبرأيه قد أعطت "الناس" الحملة هذا الاسم دون أن يطلبه أحد، فيريد استعماله كي يُظهر الفرق مع من هم "تقليديون" وفاسدون ودون كفاءة من السلطة السياسية.

و. في بنية أسطورة التكنوقراط

"لا شيء أشبه بالفكر الأسطوري من الأيديولوجيا السياسية."[71] هذا ما يؤكّده لنا كلود ليفي ستراوس الذي يكشف عن بنية الأساطير في وحداتها التكوينية العلاقوية المتناقضة. إن الأسطورة تاريخية وخارج التاريخ معاً، كما تنتمي إلى اللغة وخارجها. تمتاز الأسطورة عن أقرانها داخل الحقل اللغوي بأنها لا تخسر قيمتها عند الترجمة. فتبقى قيمة الأسطورة في التاريخ الذي ترويه.[72]

يبيّن لنا ليفي ستراوس أن بنية الأسطورة تتألّف من وحدات تكوينية، كل منها يقوم على علاقة متناقضة بذاتها، كما تقوم العلاقة بين الوحدات على التناقض أيضاً. يفصّل ستراوس الأسطورة إلى زمانين، تتابعي (diachronic) بين الوحدات وتزامني (synchronic).[73] ويرتّبها في جَدوَل يكون كل عامود منها بمثابة باقة من العلاقات ذو سمة مشتركة متزامنة. ويشرح أن الفكر الأسطوري الأميركي ينشأ عن إدراك عدد من التضادّات، يستحيل التنقّل بينها، فينحو نحو التوسط التدريجي بينها.[74] فيفيد الوسيط بكونه يتنقّل بين قطبين مضادين، زمانييْن أو مكانييْن. كما أن الوسيط بذاته يكون ذو طبيعة مزدوجة.[75] ويقول لنا أخيراً أن لجوء الأسطورة إلى التكرار الذي ليس له إلّا وظيفة واحدة، جعل بنية الأسطورة ظاهرة للعيان.[76]

---

[71] ليفي ستراوس، "بنية الأساطير"، في، *الإناسة البنيانية*، ص. ٢٢٩.

[72] المصدر نفسه، ص. ٢٣٠.

[73] المصدر نفسه، ص. ٢٣١.

[74] المصدر نفسه، ص. ٢٣٥.

[75] المصدر نفسه، ص. ٢٤٩.

[76] المصدر نفسه، ص. ٢٥١.

تبعاً لنموذج دراسة ليفي ستراوس للأسطورة نزعم أننا نستطيع على النسق نفسه معاينة ما سبق من خطابات وتصرفات أدلى بها جيمي لاكتشاف ما يمكن أن نسمّيه، بنية اسطورة التكنوقراط. وهي اسطورة تاريخية محددة في زمن النيوليبيرالية ولكنّها تُحكى على أنها دائمة في الزمان. فلا يتّخذ جيمي عمله السياسي في سياق تاريخي معيّن، بل على العكس هو يريد إعادة السياسة إلى تعريفها "الأزلي" وهو "الممارسة النبيلة للإدارة." فبتعريفه السياسة بالأخلاق يخرج عن الزمان التاريخي. ويطرح جيمي نفسه على أنّه وسيطاً بين تناقضات وتضادات جغرافية وزمنية كثيرة. ففي نطاق مكاني اجتماعي هو وسيطٌ بين عالم الاقتصاد وعالم السياسة. وفي حيّز زمني، هو وسيط بين فساد الأخلاق في الزمن الراهن وإيجاد النبالة في زمن قادم. كما أنّه وبسبب خبرته في الأعمال فعادة ما يكون جيمي، أو أي تكنوقراطي، في منتصف العمر، لا يتعدّى الأربعينيات. فيكون بذلك وسيطاً بين جيل الشباب وجيل الكبار.

يبدأ جيمي أيضاً من سياق متناقض على أسطورة التكنوقراطي حلّه. فهو يزعم أن في عالم السياسة ممثلين سياسيين يجب عليهم أن يكونوا مسؤولين وممثلين عن آخرين. ولكنهم لا يمثّلون من يزعمون تمثيله. فيطرح نفسه، كما منطق كل أسطورة بتحليل ليفي ستراوس، حلّاً بين الانفصال او الانقسام بين المثنّى والواحد من خلال التكرار. فيستبدل جيمي هذه الثنائية بثلاثية أخرى، فتقول الأسطورة أنهم "لا يعلمون، ولا يريدون، ولا يستطيعون." فتستبدل الأسطورة هذه الثلاثية بثنائية "جيل جديد" و"كفاءة في الأعمال".

والبطل، أو الوسيط، في الأسطورة لا يخلو من أن يكون في دور شخصية أو دور متناقض بذاته. فهو يطرح نفسه على أنّه واحد كما جميع الناس، عادي لا يميّزه شيء عن غيره. لكنه في الوقت

نفسه عليه الترويج دوماً لخبرته المتميّزة. فهو في الوقت عينه شخص عادي من "الناس" وخبير متميّز عنهم. كما أنّه يلعب دور الممثل السياسي لكنه في الوقت نفسه، كما أشرنا سابقاً، صورة ثقافية في مجتمع مسلّع. أي أنه يزعم أنّه يمثّل الناس دون وسيط، لكن ينتج التمثيل بكثافة انتاج الصور. هو يطرح نفسه أنّه من دون أي قوّة حتى ولو نجح في التمثيل السياسي، وذلك لأنّه سيكون موظّف عند من انتخبوه (You vote, You hire). وفي الوقت عينه هو الذي يسعى وعليه التأثير وتغيير آراء الناس وتنويرهم على ما هي السياسات الأفضل للحوكمة، لأنه ذو خبرة في المجال.

كما كل اسطورة، تزعم اسطورة التكنوقراط أنّها تحل التناقض وتنقلنا من خلال وسيط متناقض إلى الواحد. لكنها في الحقيقة تنتهي، كما كل اسطورة، بتناقض جديد. فإن اسطورة التكنوقراط تزعم بأنّها تنتهي في انتفاء التناقضات وتعميم الأخلاق الأزلية. لكنها في الواقع إن نهاية الأسطورة، كما تقول الأسطورة نفسها، هي نهاية في مكان متناقض بذاته. فإن الأسطورة تزعم الانتهاء في مكان يعمّ ويعزز فيه الاختلاف، لكن في الوقت عينه يسود فيه التماثل، تماثل الصورة "الشبيهة" مع نفسها.

إن جيمي، وفقط في حالة دخوله عالم السياسة والترويج الانتخابي، ليس إلّا مثال على دور اجتماعي عالمي معطى مسبقاً. فكما كل اسطورة تفيد التأريخ، إن اسطورة التكنوقراط تفيد تأريخ البنية النيوليبيرالية. ففي زمن النيوليبيرالية نقيض مادي متناحر بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية العالمية. ولا تستطيع الدولة حلّه لأنها هي بذاتها في تناقض بين ظاهر منعكف عن الحياة الاجتماعية، وواقع متوحّش في تحفيز سيطرة القطاع الخاص. كما أن المجتمع يظهر وكأنّه ليس له أي وجود ("there is no such thing as society") ولكنه موجود بكثرة بكثافة السلع. وأخيراً إن المجتمع النيوليبيرالي في أزمة تناقض ثقة، بين انعدام الثقة بالدولة وتكثيف الثقة في القطاع الخاص.

تأتي اسطورة التكنوقراط التي تبدو وكأنّها خارج الزمان بسبب انتمائها الأخلاقي المجرّد، لتحل كل هذه التناقضات الواقعية ولكن بشكل اسطوري. أي من خلال استبدالها بتناقضات أخرى رمزية، مثل الأخلاق والكفاءة، وإبراز دورها كوسيط بين عوالم تَزعم الأسطورة أنها لا تُجمع إلا من خلالها. ولكن هذه الأسطورة ليست إلّا عارضاً لحل تناقضات واقعية ذكرناها أعلاه. وهي تنتمي إلى عالم رمزي (لغوي، اسطوري) وخيالي (صورة) وذو تأثير فعلي، لكن دون حلّ للواقع المنتج للعارض. وتجدر الإشارة أخيراً أنّه لا بد أن في لبنان قد هيمنة هذه الأسطورة على الوجود، بسبب فشل التماهي مع موروث طائفي لم يعد يستطيع أن يعيد انتاج اسطورته كالسابق. فتبرز اسطورة التكنوقراط كإحدى الحلول المتخيّلة للواقع.

الفصل الثالث

بناء الثقة: التشاركية والتنظيم القاعدي

سأسرد في هذا الفصل تجربتي مع مجموعة "لحقي" التي بدأتُ بها عم ٢٠١٨ قُبَيْل الانتخابات النيابية كمراقب لاجتماعاتهم العامّة والداخلية. تشكلت المجموعة جراء رغبة مشتركة بين ناشطين قد عملوا سويّاً في مراحل سابقة بخوض تجربة الانتخابات النيابية في منطقتي الشوف وعاليه. فانضوت الحملة تحت حلف المجتمع المدني الذي سُمّي "تحالف كلّنا وطني". وبعد الانتخابات النيابية، كما سنُظهر في هذا الفصل، عملت المجموعة على مدى عام على إنشاء تنظيم سياسي مبني على أسس التنظيم الأفقي والتشاركية. فتحوّلت المجموعة من كونها حملة سياسية لتصبح مجموعة سياسية تعمل في إطار هيكلية ونظام داخلي، ولها انتخاباتها واجتماعاتها الدورية ومؤتمراتها السنوية. وتجدو الإشارة إلى أن مرحلة بناء الهيكلية التنظيمية لم تنتهِ، إذ أن المجموعة تتّبع دوماً عملية إعادة تقييم العمل كي تُعيد التفكير في كيفية تحسين النظام الداخلي والشكل التنظيمي لها. فالنظام الداخلي، أي قوانين العمل داخل المجموعة، كما الهيكلية التنظيمية، هما دائماً قيد التطوير والتجربة.

بدأَتْ أوّل تجربة عمل للمجموعة، إعتماداً على الهيكلية والنظام الداخلي الموثّقان، بعد مرور عام على الانتخابات النيابية. طلب منّي حينها صديقي نجيب، أحد مؤسّسي الحملة قبل الانتخابات، الترشّح في إحدى اللّجان المنتخبة داخل المجموعة التي سُمّيت "لجنة الشؤون السياسية". فاستجبت لطلبه لكنني فَضِلتُ مراقبة العمل دون الانخراط فيه وذلك لأنّني لم أكن مُقتنعاً بجدوى استثمار وقتي

عاملاً في اللجنة. ذلك لأن أكثر العمل تركَّز على كتابة البيانات التي تُنشر على وسائل التواصل الاجتماعي، وفيها تُتّخذ مواقف للإجابة على قضايا سياسية شائكة تَهِم الرأي العام ظرفياً. وبما أن العمل داخل اللجنة يتّخذ شكلاً تطوّعياً، أي بعدما تقرر المجموعة العمل على شيء ما يتطوّع أعضاء منها للتنفيذ، استطعت البقاء مراقباً لكيفية أخذ القرارات والمواقف دون أن أنخرط في التنفيذ. وسبب التزامي موقع المراقب هو اهتمامي باكتشاف نمط التفكير الذي يحكم العمل، لكن لم أكن مهتماً بالخطاب السياسي الذي يُنتجه هذا العمل. أي أنني لم أكن أرى في الخطاب ما يستجد عن الليبيرالية الشعبوية المعتادة التي تطالب بالعدالة الاجتماعية. أمّا بعد شهر على اندلاع ثورة ١٧ تشرين ٢٠١٩ لم أعد أستطع البقاء في موقعي المراقب. شعرت بمسؤولية تجاه المجموعة لمساعدتهم في توزيع أعباء العمل المرهق والذي يستهلك معظم وقت الناشطين وبالتّالي يتطلّب يد عاملة أكبر. كما شعرت وقتها أنّ في إلتزامي موقع المراقب، أخذُلُ شباباً يريدون العمل على تغيير واقعهم السياسي، ويحتاجون لكل من يستطيع المساعدة. فطرحتُ على رفاقي في اللجنة خطة عمل لإنتاج ورقة سياسية، سنخوض شرح تفاصيل عملية انتاجها في جزء خاص من هذا الفصل. لكنها كانت أوّل تجربة لي في اختبار الممارسة التشاركية للعمل السياسي والانخراط فيه.

بما أنّ المجموعة قد تطوّرت في ثلاث مراحل مفصليّة، كما أنّ العمل التشاركي كان له دوراً محورياً في كل مرحلة، سنتتبّع في هذا الفصل تجليات مفهوم التشاركية وخلقه وتطبيقه في المراحل الثلاث. وبما أن عملي الميداني مع المجموعة قد تحوّل مع المراحل الثلاث، سأقدّم المعالجة من وجهة نظر مختلفة في كل جزء. سأركّز في الجزء الأوّل على تقديم سرد تلقّيته من بعض الناشطين عن كيفية إنشاء الحملة الانتخابية وخوضها. يعتمد السرد على مقابلات اجريتها مع الناشطين في أوائل فترة

عملي الميداني. في الجزء الثاني، سأعالج كيفية التفكير في النظام الداخلي ومنهجية إنشائه، كذلك دور التشاركية في تلك العملية. هذه فترة انتقلت فيها لأراقب العمل الداخلي للمجموعة وأشترك في التصويت على بعض القرارات. لكن هاتان المرحلتان كانتا قبل الانخراط في "لجنة الشؤون العامة." أما في القسم الثالث، سأقدّم جزء من تجربتي في العمل التشاركي الذي تمحور حول كتابة ورقة سياسية مع المجموعة. في الجزء الأخير، سأستخلص البنية المعيارية التي استنتجها من جميع التجارب في الميدان. وهي بنية الثقة الأخلاقية التي ينتجها الناشطون من خلال العمل التشاركي، وتعبّر عنها التشاركية كمثل على "واقعة اجتماعية" توجّه ممارساتهم السياسية.

أ. التشاركية في مواجهة انعدام الثقة

تعرّفت على نجيب في أوّل لقاء انتخابي عقدته "لحقّي" في منطقة الشوف عام ٢٠١٨ والذي علمت بموعده من خلال شبكات التواصل الاجتماعي. اتخذ اللقاء عنوان: "اللقاء الحواري الأول: لنتشارك أفكارنا وتطلعاتنا." ظهر في الصورة الخلفية لإعلان اللقاء، المجلس النيابي جالس أمام مجلس الوزراء بما يوحي أنها جلسة ثقة أو مسائلة. وتتوجّه الدعوة للمواطنين باللغة العاميّة، فتقول: "تعوا نحكي عن دور النائب وتطلعاتنا كمواطنين، خلّونا نحكي عن أفكار وبرامج ومشاريع." دعوة حوار، من مواطنين إلى مواطنين، وباللّغة العامّة. وفي الإعلان نفسه تعريف عن "لحقي": "لحقّي حملة انتخابية تشاركيّة مستقلّة." عُقد اللقاء ليطلق الحملة الانتخابية في قاعة مؤتمرات في بلدة في وسط الشوف. وظهر لي وقتها تواضع قدرة الناشطين المادية، فكانت التجهيزات بسيطة وغير مكلفة. على عكس ما رأيته في لقاءات "لبلدي"، كانت التجهيزات عبارة عن خمسين كرسي بلاستيكي وطاولتان، كاميرا واحدة

وميكروفون، وآلة عرض (projector). أما المرطبات فلم تتعدى نوعين من العصير، مياه، وركوتَي قهوة. أظهرت تلك التجهيزات المتواضعة ما تيقّنت منه لاحقاً وهو أنّ الناشطين في "لحقي" يمولون حملتهم الانتخابية من نفقاتهم الخاصة. وهي متواضعة لأن معظمهم إما موظفون في شركات صغيرة أو عاملون لحسابهم الخاص بشركات متواضعة الحجم أو باحثون يعملون لحسابهم الخاص أو مع مؤسسات غير حكومية.

قدّم نجيب وقتها برنامج الحملة الانتخابي الذي لم يكن مكتملاً بعد. وقف نجيب، الشاب في منتصف العشرينيات، أمام الحضور وعلى وجهه ابتسامة لطيفة، رابطاً شعره الأشقر الطويل وفي يده خوذة دراجته النارية ولابساً سترة جلدية سوداء. استهلّ نجيب الكلام بنكتة: "متل ما في مواسم خضرا وفواكه، في مواسم برامج انتخابية." فكانت المجموعة تُريد أن تُشعر الحاضرين بأنّها ليست بعيدةً عنهم، فهي ترى نفسها على أنها جزء من الناس. وشعارها الأساسي أنها "منحازة للناس"، الشعار الذي تحوّل بعد ثورة ١٧ تشرين إلى "القوّة للناس". أكمل نجيب تقديم البرنامج مميِّزاً المجموعة عن "الأحزاب التقليدية" قائلاً أن تلك الأحزاب تشتري خدمات الشركات الاستشارية كي يخطّوا لها البرامج. وتُضحي هذه البرامج مثالية غير قابلة للتطبيق وبعيدة عن "هموم الناس"، كما يقول نجيب. وأكّد أن الحملة تتخذ لنفسها خياراً مختلفاً، وهو خيار الواقعية والسماع لمطالب و"حاجات الناس" مباشرة لأن "الناس" تُعبّر عن أولويّاتها يومياً، وهي "حقوقها المهدورة"، حسب ما يزعمه نجيب. فطرح أنه لا يريد إلقاء برنامج انتخابي حُضّرَ له مسبقاً، بل إن الحملة تريد، بعبارته، أن "تبدأ من الأرض". توجّه للحاضرين قائلاً أنه يريد السماع منهم، والنقاش معهم، عن أولوياتهم التي يريدون أن يروها في البرنامج الانتخابي. وأدلى بذلك كي يُظهر إحدى القيم الأساسية للحملة التي أعلنها: "هي التشاركية بالتنظيم، واختيار المرشحين

والبرنامج الانتخابي." فالركيزة الأولى للتشاركية بالنسبة للمجموعة، كما يؤكد لي نجيب لاحقاً، أن تتشارك الناس في العمل على صنع القرارات والمواقف كي تكون نابعة من حياتهم اليومية وتعبّر عن أولويّاتهم بصدق. وهذا الصدق في التعبير من خلال التشاركية يفيد بناء الثقة المعدومة عند الناس بأن المجموعات أو الأحزاب السياسية تعمل حقّاً على تمثيل مصالحهم.

تعرّفت على نجيب يومها عندما طلبت منه التحدُّث بغرض بحثي، ورحّب بذلك بلطف كما هو دائماً. وبعد لقاءات متعددة بدأت علاقة صداقة بيننا بسبب تقارب أعمارنا وتلاقي هواياتنا والموسيقى التي نهواها وحتى الأبحاث التي نهتم بها. فإن نجيب باحث في علم الاجتماع، تخصّص في مجاله في إحدى جامعات لندن وتركّزت دراسته على المنظمات القاعدية (grassroots) المعارضة حول العالم. وهو يُخبرني دائماً عن أهمية الحركات القاعدية لأنها قريبة من "حياة الناس اليومية" وهمومهم، فتستطيع أن تعبّر بصدق عن أولوياتهم. وهو أراد "لحقي" أن تكون قاعدية كما أصبحت بعد الحملة الانتخابية. لكنه كان قلقاً جدّاً أثناء الحملة وبعدها أنّ "لحقي" كما كل مجموعات "المجتمع المدني" لم ولن تستطيع أن تنتشر في أوساط "الطبقة العاملة" كما يسمّيها. وذلك لأن المجموعات تتألف بأغلبيتها من أناس من الطبقة الوسطى وليس في يدها وسائل إتصال مع الطبقة العاملة إلّا من خلال شبكات التواصل الاجتماعي. فيتخذ من نفسه نموذجاً ويخبرني عن نشاطه الذي تركّز في بيروت، مكان سكنه. فهو بدأ نشاطه في الرابعة عشر من عمره. انضم إلى جمعيّة "البيت اللاعنفي"، ومن ثم انخرط في جمعيّة "شمل: شباب مواطنون لا طائفيّون لا عنفيّون لبنانيّون." يصف منظمة "شمل" أنها كانت تضم "الأعضاء الراشدين" في "البيت اللاعنفي" سابقاً. فكانت الوجوه التي يراها في مساره كناشط مألوفة، وتعرّف وقتها على كثير من الناشطين الذين لم يزل يلتقيهم ويعمل معهم حتى الآن. كانت هذه

المنظمة، كما يصفها، "عرّاب" المظاهرات ضد التمديد للمجلس النيابي في ٢٠١٣-٢٠١٤. اختبر عنف القوى الأمنيّة في عام ٢٠١٣ عندما قرر ومجموعة من ثمانية ناشطين أن يتظاهروا أمام المجلس النيابي رفضًا للتمديد. ومن بعدها عمل قليلاً في "بيروت مدينتي" حتى انتقل في ٢٠١٨ إلى التفكير مع بعض رفاقه في تأسيس حملة "لحقي".

علمت من نجيب بأن حملة "لحقي" تشكّلت بالأصل من مجموعتين مختلفتين. الأولى اصطلح الناشطون على تسميتها "شوفنا"، اسم مركّب من كلمة "الشوف" ونون الجماعة. وكانت مجموعة من الناشطين الشباب، مثل نجيب، الذي عمل بعض منهم في حملة "بيروت مدينتي" وخاض البعض الآخر منهم تجربة الانتخابات البلدية في منطقة الشوف عام ٢٠١٦. والمجموعة الأخرى، وأكثرهم ناشطين في منتصف العمر، لم يصطلحوا اسماً لمجموعتهم لكنّهم عملوا سويّاً في الدفاع عن حقوق المنطقة وأبرزها كان الاعتراض على استمرار عمل مطمر الناعمة عام ٢٠١٥.

حتى ولو كان ناشطي كلا المجموعتين يعرّفان عن نفسهما على أنّهما من "المجتمع المدني،" لم يكن سهلاً جَمْع المجموعتين لتعملا سويّاً. فيخبرني نجيب أن التوفيق بين المجموعتين كان مهمّةً صعبة تكاد تبان مستحيلة بعد كل لقاء بينهما. ذلك لأنهما لا يلتقيان على أسس كثيرة، لكنهم أرادوا أن يخوضوا الانتخابات سويّاً حتى يوحّدوا "المجتمع المدني" بسبب الضغط الذي يشعرونه من "الرأي العام" لفعل ذلك. فالحجة أن التوحيد يفيد "إعطاء الأمل للناس" بأن التغيير ممكن بظل "بديل سياسي جدّي" من جهات موحَّدة ومستقلّة عن السلطة السياسية الحالية. لكن المجموعتين، قبل الدمج في حملة "لحقي"، لم يتّفقا على شيء إلّا على معارضة السلطة السياسية كما يخبرني نجيب. فمجموعة "شوفنا" لم تُرِد التنظيم أساساً، أما المجموعة الثانية أرادت حملة منظمة مركزيّاً. "شوفنا" أرادت إشراك كل الناس

الراغبين في التطوع في الحملة، أما الآخرين فكانوا يريدون تضييق دائرة أخذ القرار. تميّزت "شوفنا" بخبرات ناشطيها في حملات كان مركزها بيروت، أما الآخرين فكان عددهم أكبر وكانوا فاعلين في منطقة الشوف أكثر. كما أن البعض من الناشطين في المجموعة الثانية لم يُرد للحملة أن تتخذ مواقف تقدمية كثيراً وجهارةً كي لا يخاف منهم "المجتمع التقليدي" المحافظ كما يسمّونه. وهذا أيضاً لأن بعض الناشطين في المجموعة الثانية كان لهم علاقة وطيدة "بمجتمع المشايخ". وعلاوةً على ذلك، فإن الناشطين من كلا المجموعتين لم يتفقوا إن كانوا يريدون حملة تعبويّة لتشجيع المواطنين على المشاركة في الانتخابات، أم حملة تخوض الانتخابات بمرشّحيها وبرنامجها الانتخابي.

لذلك يحدّثني نجيب عن سهولة قرار الأغلبية "قلب الطاولة،" أي هدم محاولة الدمج خلال المفاوضات. وعبارة "قلب الطاولة"، يستذكر نجيب ضاحكاً بسبب سماعها مكثّفاً، معبّراً عن تلك المرحلة على أنّها "قطوع ومرق" أي عقبة واستطاعوا تجاوزها. فكان يظهر الاختلاف بين المجموعتين على أنّه جذري لا يتيح مجال للتقارب، لكن نجيب أخذ على عاتقه لعب دور المصلح الذي يقرّب وجهات النظر. في كل ليلة وهو ذاهب في طريقه للاجتماع مع المجموعتين، يقول لرفيقه الذي يشاركه المسكن أنه إذا رآه حزيناً في عودته ليلاً فتكون الحملة قد انتهت. ولكنّه في كل ليلة يعود مليء بالحماس ونشوة الإنجاز وتعب شديد ويقول له "أنقذناها." يوصّف لي المشهد وكأنّك تتعامل مع "قبيلتين" أفرادها متعصّبين لما بنوه قبل الدمج. ويأتي هو وغرضه أن يؤسس لحملة تنتظم بشكل ينفي عنهم أي نوع من السلطة المركزية، وفي الوقت عينه لا يشعر أحدٌ بالثقة تجاه الآخر.

حصل لي فرصة واحدة لمراقبة اجتماع متعلّق بمحادثات الدمج بين المجموعتين. وهو اجتماع اصطحبني إليه نجيب في مركز لإحدى جمعيات المجتمع المدني في مدينة شويفات، واسمه "منتدى

انسان." وهو مركز قد اتخذته المجموعة الثانية مقرّاً لها منذ عام ٢٠١٥. كان المركز عبارة عن ملجئ تحت الأرض في بناية سكنية، فارغ من أي تجهيزات عدى طاولة وبضعة كراسي. كان جميع الناشطين الموجودين في الاجتماع، قرابة العشرين ناشط، من الرجال وأغلبهم في منتصف العمر. استغرق الاجتماع حوالي أربع ساعات متواصلة، وتمحور الحديث بينهم حول كيفيّة حلّ خلافات قديمة. وكان النقاش يدور من خلال طلب الناشطين دوراً للكلام من أمين سر الحملة.

برز لي جليّاً انعدام الثقة بين الناشطين وذلك لأن نقاش واحد استدام نحو الساعة. نوقش فيه امتلاك كلمة سر لحساب الحملة على تطبيق "فيسبوك" من قبل فتاة قد غابت عن الاجتماع وقد رفضت إعطاء كلمة السر للآخرين. لكن عدى عن انعدام الثقة، كان النقاش هذا يتركّز حول أخلاقيات العمل سويّاً. فقد زعم نجيب أن أحداً من المجموعة الثانية استخدم ضرب من القرصنة الالكترونية، اسمها "fishing"، كي يستحوذ على كلمة السر. وأبدى نجيب بحدة عن امتعاضه لنوع الأعمال هذه واصفاً إيّاها بغير الأخلاقية. ولطرافة الموقف، ولربما بسبب الانفعال، استمعت لنجيب يلفظ حرف القاف بشكل واضح عند الكلام. وهو معروف أنه الحرف الذي يتميّز بلفظه أولاد الجبل والدروز منهم بالأخصّ. لكن من سكن بيروت معظم عمره، مثل نجيب، يستبدل القاف بالألف في اللّفظ. فتيقّنت، كما أكّد لي لاحقاً، أنه يستخدم أحيانا "القاف" كي يُشعرَ من حوله أنه ليس بغريب عنهم. أي أنّه ليس ابن بيروت الغريب عن أخلاقيات وخصائص المنطقة. فلعل من خلال اللكنة المشتركة يستطيع أن يبني نوع من المصداقية عند المتلقّين ويشعرون بثقة أكبر عند السماع لطروحاته.

وسط جو انعدام الثقة ذاك، وكثرة الاجتماعات المطوّلة التي اضطّر أن يلعب فيها نجيب دور يصفه "بحل النزاعات"، اتفق الناشطون أخيراً على اعتماد "الديمقراطية التشاركيّة" أساساً لبناء حملتهم

والعمل فيها، وذلك لتخفيف حدّة انعدام الثقة بينهم. توجِّه "الديمقراطية التشاركية" كيفية أخذ القرار في الحملة كما العمل فيها. فكل ناشط يختار الوظيفة التي يراها مناسبة لإمكانياته كي يقدّم عمله للمجموعة. أما القرارات، فمعظمها تُتخذ باعتماد الديمقراطية المباشرة، أي أن جميع الناشطين يصوّتون مباشرة على معظم القرارات التي تخص الحملة. ويتّبع الناشطون آلية التصويت عبر تطبيق Google Forms. يعبّر لي نجيب عن مدى اعتزازه بتلك التجربة، لأن ابتكار "التشاركية الديمقراطية" استطاع أن يخلق مساحة لمجموعات متناقضة في الآراء، ولا تثق ببعضها، أن تعمل سويّاً من أجل هدف موحّد. حتى ولو كانت تلك الوسيلة عائقاً بوجه اتخاذ القرارات السريعة، إلّا أنها كانت برأي نجيب، إبداعاً لطريقة تنظيم حملة تعتمد كامل الاعتماد على التطوّع البشري في ظلّ قدراتها المالية معدومة.

تكشف "الديمقراطية التشاركية" عن جدواها تجاه حل الخلافات في مثال بسيط. كان نجيب قد استلم مهمّة صياغة البرنامج الانتخابي للحملة، وكانت الحملة قد أرسلت لجميع الناشطين فيها استبيان عبر تطبيق Google Forms تسأل فيه عن المهمة التي يريد كل ناشط أن يعمل عليها، كما المنطقة التي يريد العمل فيها. هكذا نتجت خليّة صغيرة من المتطوعين الذين يتشاركون العمل سوياً على إنتاج البرنامج الانتخابي مع نجيب. وكل واحد من الناشطين في الخلية أخذ جانب من البرنامج وعمل على تطويره. حالفني الحظ في مشاهدة إحدى النقاشات الجانبية لهذه الخلية، حينما كنت في اجتماع موسّع للحملة، وكان نجيب يطرح على الخلية وجوب التطرّق لقضايا "تقدّمية" مثل الحقوق الفردية لمجتمع الميم (Queer Community). قوبل نجيب برفض من أحد الناشطين في الخلية قائلاً له أن ذلك سيسبب إحراجاً للمرشحين في ضِيَعهم، خاصةً المقربين منهم إلى مجتمعات محافظة. والتخوُّف كان أن الحملة جديدة بما فيه الكفاية على المنطقة فيجب تجنب الطروحات التي تؤدي إلى تباعد أكثر مع

المجتمع. لكن ناشط آخر من أهل المنطقة ويعمل فيها، وهو في منتصف العمر، صرخ بصوت عال: "لازم نقرر إذا نحن مجتمع مدني يعني من كون مع جميع الحريات. يا إمّا نحن مجتمع مدني على الآخر يا إما ما نكون." لكن بقي التعارض بين وجهتي النظر، حتى تَقرَّر أن يملي الناشطين في الحملة استبيان رأي الكتروني حول هذا الموضوع كما موضوع الأولويات التي يريدون رؤيتها في البرنامج الانتخابي (صحة، تعليم، بيئة، الخ). يخبرني نجيب أن بعد ملئ الاستبيان أتت النتيجة بشكل يرضي الجميع وهو أن يقر البرنامج هذه الحريات من خلال ذكر القانون المعني، دون ذكر مجتمع الميم أو مثليي الجنس تحديداً. وأن يُترك الأمر للمرشحين إن كانوا يريدون تسمية المجتمع بشكل مباشر أم لا. وكان هذا حل براغماتي، نتج عن ممارسة "الديمقراطية التشراكية" وقد استطاع أن يُبقي أغلب الناشطين على مقربة من القرار.

اتضح لي من خلال مراقبة عمل الناشطين والحديث معهم، خاصةً فيهم نجيب، أن التشاركية في فترة الحملة الانتخابية كانت تفيد أهدافاً ثلاث. الأولى أن تتميّز الحملة فيها عن "الأحزاب التقليدية"، أي الممارسة السياسية الموروثة حيث أن القرار ينبع عن مصالح الزعيم السياسية. إنّ هدف الحملة كان إشراك المواطنين فيها لصياغة برنامجها واختيار مرشحيها سويّاً. فيؤدي ذلك بالنسبة للناشطين إلى صدق في التمثيل الانتخابي "للناس"، مما يُفترض أن يؤدّي أيضاً إلى الفوز بثقة الناخبين. ومن جهة أُخرى يهدف العمل التشاركي في الحملة إلى حل مشاكل انعدام الثقة بين ناشطين لا يعرفون بعضهم جيّداً ويختلفون في الآراء.

أما الهدف الثالث، فتمحور حول إلغاء قدرة الأشخاص التي تسمّيهم المجموعة باسم "الوصوليين". و"الوصولي" بتعريف المجموعة هو الشخص الذي يريد الحملة أن تتمحور حول اسمه.

ويريد قيادة المجموعة ولو حتى دون منصب رسمي، ذلك كي تعمل الحملة من أجله، إما لتوصله إلى السلطة أو ليكسب قدرة تأثير على السلطة الحاكمة الحالية. فيجبر "الوصولي" المجموعة على الالتزام بهويّة محدّدة وهي الهويّة السياسية التي يريدها لنفسه والتي تفيده في مشروعه السياسي. أي أنه يحتكر القرار السياسي ويملي نمط الممارسة السياسية. وذلك كان الخوف الأساسي للمجموعة التي لم تُرد للحملة أن تتمحور حول اسم شخص محدد، كي تتميّز عن "الأحزاب التقليدية" التي يكون فيها الزعيم أساس ومحور الحملة. ولهذا السبب تمسّك الناشطون بفكرة "الديمقراطية التشاركية" كي لا يشعر "الوصولي" أنّه قادر على التحكم بالحملة أو على جعل نفسه محورها.

وفعلاً، التقيت بأوّل لقاء انتخابي للمجموعة بشخصية كانت الحملة بحوار للتحالف الانتخابي معها. دخل وقتها في منتصف اللقاء رجل طويل، لابساً بدلته الرسمية، يمشي ببطء ويبتسم للجميع. وقف في آخر القاعة ولكن في مقعد وسطي وكان معه رفيقين، جلس كلاً منهم على جنب. شعرت وكأن الرجل يؤدي دور أميرٍ ما. وهو شخصية من عائلة ميسورة ويعمل لحسابه الخاص. أخبرني بعض الناشطين لاحقاً عن طموحه السياسي بأن يكون نائباً أو وزيراً. وكان ذاك الرجل قد أسّس حملة لنفسه ومعه بعض الشخصيات التي لم تلعب دوراً رئيسياً في الحملة. طالت مفاوضات التحالف بين ذاك الرجل و"لحقي". ولكنهم لم يتوصّلوا لأي نتيجة لأن "لحقي" أصرّت على أن تختار الحملة مرشّحيها بشكل تشاركي، أي من خلال التطوّع والانتخابات من قبل الناشطين. أمّا ذاك الرجل، الذي أصبح يمثّل شخصية "الوصولي" بالنسبة "للحقي"، لم يقبل بذلك. فقررا ألّا يتحالفا حتى ولو أدّى ذلك ليكون هناك لائحتين تحت اسم "المجتمع المدني" في تلك الحملة. وهذا ما حصل. فضّلت "لحقي" الحفاظ على "التشاركية الديمقراطية" رغم الضغط الذي كانوا يشعرون به لجهة توحيد الحملات. لكن

ذلك يمثّل درجة التمسّك بفكرة "التشاركية"، مما سهّل بعدها أن تصبح على شكل "واقعة اجتماعية" مرسّخة، حتى أن "التشاركية" قد أصبحت لاحقاً لسان حال المجموعة، وتعبّر كما يقولون عن "روحية عمل المجموعة".

ب. تنظيم التشاركية

قرر الناشطون بعد انتهاء الحملة الانتخابية أن يستكملوا نشاطهم السياسي داخل المجموعة وذلك من خلال مناقشة كيفية تنظيمهم وتقييمهم للمرحلة السابقة في أول اجتماع عُقد في منطقة "بتلون" في الشوف بعد ستة أشهر على انتهاء الانتخابات النيابية. لكن قبل عقد الاجتماع بفترة أسبوع، وصلني كما جميع الناشطين في الحملة استبيان الكتروني للتعرف على نظرة الناشطين للمجموعة. تألّف الاستبيان من أسئلة عديدة تتحدد إجاباتها الممكنة مسبقاً ليختار منها الناشط، كما يمكنه زيادة ملاحظاته في خانات خاصة. وتقسّم الاستبيان إلى شقّين: الأول يتعلّق بتقييم أداء الحملة الانتخابية في الانتخابات، والثاني يتعلّق بالمسار السياسي الأنسب لتتبناه المجموعة في المستقبل.

تألّف الشق الأول من الاستبيان من أربعة أسئلة: (١) ما هي العوامل الإيجابية التي ساعدت الحملة خلال الانتخابات؟ (٢) ما هي العوامل السلبية؟ (٣) ما هي الأخطاء التي ارتكبتها الحملة؟ (٤) ما هي العوامل التي لم نعطها اهتماماً كافياً؟ شارك في الاستبيان حوالي خمسين ناشط وناشطة، وعرض بعض الناشطين علينا نتائج الاستبيان في الاجتماع. وتجدر الإشارة إلى أن الاستبيانات الإلكترونية هي الطريقة الأكثر اعتماداً بين الناشطين لتقييم عملهم أو لأخذ القرار بشكل تشاركي. فالأهم بالنسبة لهم أن تكون آراء المجموعة دائماً حاضرة لتشكّل أساساً لنسج القرارات التي ستتخذها

المجموعة. أي أن تتمثّل آراء المجموعة في القرارات وحتى في التفكير بالخيارات المتاحة لأخذ القرارات. وعبّر عن ذلك جواب الناشطين على السؤال الأوّل. فقد أجاب معظم الناشطون على السؤال المتعلّق بالعوامل الإيجابية التي ساعدت الحملة، وجود "جهوزية في الشارع" لتقبّل حملتهم. أي أنهم تلمّسوا رفض للسلطة السياسية الحاكمة عند الرأي العام اللبناني. أما العوامل الإيجابية الثانية، فكانت "تشاركية الحملة" و"القرب من الناس". وهنا مجدداً عبّر الناشطون عن ارتباط فكرة "التشاركية" بمبدأ التمثيل السياسي الذي يظهر في كلمة "القرب من الناس". و"القرب من الناس" هي نوع من مقياس مبهم لمصداقية التمثيل التي تؤمّنه "التشاركية".

أما فيما يخصّ الشق الثاني المتعلّق بمستقبل المجموعة، فقد أدلى الناشطون رفض قاطع لفكرة تشكّلهم في حزب. وشرح لي رضا، أحد الناشطين المؤسسين للمجموعة، عن سبب رفض فكرة الحزب. فقال لي في حديث خاص اجريته معه، أن الحزب السياسي "التقليدي" سرعان ما يصبح بيروقراطية جامدة، وله هويّة جامدة لا تتغيّر. كما أن الأحزاب التقليدية كما يقول لي رضا، تكون بأكثريتها منتظمة في هيكلية هرمية على رأسها قائد يتّخذ معظم القرارات. بالنسبة لرضا تتمحور هوية الحزب الهرمي حول شخص القائد، فتصبح الهويّة جامدة ودغمائية لا تقبل التغيير. ويؤسس ذلك بنظره لهوية تصبح "عصبويّة" يتمحور حولها الحزبيون، وتكون "العصبوية" رمزاً لشخص القائد. فيشرح لي رضا أن ذلك يُعيد إنتاج الأحزاب التقليدية الطائفية، كما النظام الأبوي بأكمله.

تجدر الإشارة إلى أن رضا شاب في منتصف الثلاثينيات، عائلته تنتمي إلى منطقة الشوف، وهو أمضى حيّزاً كبيراً من عمره في الضيعة فيعرف أهلها على الرغم من أنّه يعمل في بيروت باحثاً في إحدى شركات استطلاعات الرأي. يأتي رضى من عائلة تنتمي أساساً للحزب الشيوعي، كما كان

هو حتى عام ٢٠٠٩. ترك الحزب الشيوعي عام ٢٠٠٩، لكنه أكمل نشاطه السياسي مع بعض رفاقه التروتسكيين عام ٢٠١١ تحضيراً لمظاهرات "الشعب يريد إسقاط النظام الطائفي." بعد فشل تجربة ٢٠١١، لم ينخرط في تنظيم مظاهرات عام ٢٠١٥، أمّا في عام ٢٠١٦ توكّل اجراء استطلاعات الرأي لحملة "بيروت مدينتي". بعدها اِنخرط وزوجته مع مجموعة "شوفنا" التي أصبحت حملة "لحقي". وانتخبته الحملة ليكون مرشّحها في منطقة الشوف. فقبل الترشّح بعد تردد نظراً لحدود إمكانياته المالية ووقته الذي يقضي معظمه في عمله الوظيفي.

قرّر الناشطون في اجتماع "بتلون"، من خلال ما أظهرته نتيجة الاستبيان، أن يصبحوا حركة قاعدية منظّمة أفقياً، بدلاً من أن يشكّلوا حزباً. وبعد اتخاذ ذلك القرار، تحدّث الناشطون عن القيم التي تتشاركها المجموعة. كان الناشطون في الاجتماع، وعددهم كان حوالي خمسون ناشط متساوون بين رجال واناث، منقسمون إلى مجموعات مصغّرة، كل منها يجلس حول طاولة مستديرة. وكان رضى هو من استلم جلسة الحديث عن القيم المشتركة، فأعطى لكل مجموعة دورها لتدلي القيم التي ارتأتها مشتركة بين المجموعة. فتركّزت أغلبية الأجوبة على "انحياز للناس" و"التشاركية" و"التنظيم الأفقي" و"العدالة الاجتماعية" و"المساواة" و"تقبل الآخر" و"الصدق" و"الثقة" و"اللاعنف". فاستخلص رضى الحديث قائلاً أن ما يراه جامعاً في آراء المجموعة هو أنها تريد إحقاق "العدالة الاجتماعية" لكنها تتشكّل من أفراد من خلفيات ووجهات نظر مختلفة، فيصبح السؤال التنظيمي الأوّل: "كيف ندير التّنوع؟"

وفعلاً كان سؤال إدارة التنوع هو محور الجلسة الأخيرة في اللقاء. استلم نجيب هذه الجلسة وكان الغرض منها أن تتعرّف المجموعة على أولويات الناشطين بما يخص القضايا الحقوقية التي تعنيهم ويريدون العمل عليها. فطلب نجيب من كل مجموعة أن تحضّر لائحة بالقضايا الحقوقية

والمعيشية التي يعاني منها أهل البلدات التي ينتمي اليها الناشطون. وتنوّعت الأجوبة من قضايا بيئية إلى بنى تحتية وبطالة وغيره. لكن الفكرة من وراء التمرين الذي أراد نجيب من المجموعة خوضه هو أن تنظّم المجموعة القضايا في لائحة أولويات تستطيع بعدها أن تركّز عليها. وفعلاً، بعد الاجتماع أرسل المنظمون للناشطين في "لحقي" استبياناً الكترونياً يجرد فيه القضايا التي طُرحت في الاجتماع. وذلك لكي يصوّت الناشطون على ما يروه أولوية للعمل، ومن ثم يختارون في الاستبيان نفسه، الجذور واللجنة التي يريدون أن ينضموا اليها. والجذور هي البلدات التي يريد الناشط أن ينشط فيها، وعادةً ما تكون مكان إقامته أو البلدة التي تنتمي اليها عائلته. واللجان هي مجموعات عمل عابرة للجذور تعمل على قضيّة حقوقية مخصصة.

لم يستطع المنظمون أن يضعوا القضايا في لائحة أولويّات وذلك لأنهم ارتأوا أن ذلك يعارض مبدأهم بألّا تُهمّش أي من القضايا. ولكن المبادئ التي استطاعوا الاتفاق عليها هي أنّهم يريدون تنظيماً أفقياً، يلغي القائد، ويعمل على الحقوق الاجتماعية والقضايا المتنوّعة بشكل تشاركي، ولا يلغي تنوّع الهويات في هوية واحدة جامدة بل يدير هذا التنوّع. فتشكّلت لجنة من المنظمين طرحت في اجتماعٍ "للحقي" بعد ستة أشهر هيكلاً تنظيمياً. شرح فيها رضى أن القِيَم التي تنظّمها هذه الهيكلية هي: التشاركية، اللامركزية، وإدارة التنوع. الطرح التنظيمي الذي وافق عليه الناشطون وأقروه هو أن تعتمد "لحقي" على خلق جذور قطاعية ومناطقية تكون فاعلة في قضايا خاصة بالقطاعات (محامين، مهندسين، الخ) والمناطق على شكل هيئات محلّية. تُشكّل مجموع الجذور ما يسمّونه "مجتمع لحقي" ويمكن أن ينشط فيه أشخاص غير منتسبين إلى الجمعية العامة. بموازاة الجذور، يتطوّع أعضاء "مجتمع لحقي" في خلايا تعمل على قضايا عابرة للجذور (بيئة، صحة، حريات، الخ.). تستطيع كلّاً

من الجذور وخلايا العمل أن تقوم تلقائياً بأي نشاط تريده لكنها تُعلم "مجلس المندوبين" بالنشاط للحرص على أنه لا يتعارض مع مبادئ المجموعة. و"مجلس المندوبين" بدوره يُنتخب من الجذور، وكل جذر له عدد مندوبين حسب حجمه (مندوب لكل خمسة أعضاء في جذر). كما أن على "مجلس المندوبين" أن يراقب عمل اللجان المنتخبة في "لحقي". تُنتخب اللجان من قبل "الهيئة العامة" في "لحقي" التي تتشكل فقط من الأعضاء المنتسبين داخل "مجتمع لحقي". وكما كل مجلس أو هيئة منتخَبة، تقوم الانتخابات مناصفة بين الاناث والذكور. واللجان المنتخَبة هي أربعة: لجنة سياسية، إعلامية، مالية، وأمانة سر. ليس لهذه اللجان أي سلطة تنفيذية على الجذور أو على مجلس المندوبين.

إن الفكرة التي يحاول الناشطون تطبيقها من خلال هذا التنظيم هو أن يكون العمل التشاركي أفقياً بحيث أنه يعبّر دائماً عن القواعد المناطقية والقطاعية. يصفها لي رضى وكأن الجذور هي شرايين قلب، وعلى "لحقي" أن تكون محرّكاً لهذا الدم. أي أن تستطيع من خلال عملها ربط أعمال الجذور ببعضها من خلال تناقل وتداول هذه الأعمال. وهذا ما يُفترض أن تقدمه البنية المركزية، مساحة لتداول أعمال الجذور. أي أن تكون وسيطاً لتداول عمل الجذور، كما أن تُنتج معناه من خلال التعبير عنه بشكل كلي (مثل ان تتخذ المجموعة نفسها أنها تعمل على قضية حقوقية ما لأنها تدافع عن حقوق المهمشين جميعاً). ولذلك في اعتراف جميع الناشطين في المجموعة، أن على الهيكلية ألّا ترتبط بقائد لأن هكذا ارتباط يحتّم شدّة المركزية حيث أن الجذور لا تغدو منتجة وتصبح جامدة. فتخسَر المجموعة روحيّة عملها، أو نستطيع القول تخسر روحها التي تحاول انتاجها من خلال تداول انتاجات عملهم.

ج. عناصر بنية الثقة

في منتصف سنة ٢٠١٩ طلب مني نجيب أن أترشّح للّجنة السياسية التي سُمّيت "لجنة الشؤون العامة". وقبلت الطلب لأنني شعرت بالتزام ومسؤولية تجاه صديق أعطاني فرصة لدراسة ممارساته السياسية مع رفاقه في المجموعة. عبّرت له عن مخاوفي بأنني لا أظن نفسي قادراً على تقديم الوقت الكافي للعمل مع المجموعة. لكنه أكّد لي أن مهام اللجنة بسيطة لا تتعدّى أن تكون ضبطاً للخطاب السياسي الذي تنتجه "لحقي" للعموم. وعبّر لي عن ظنّه أننا نستطيع تشكيل سوياً فريق عمل يفيد المجموعة بكاملها.

ارتضيت الترشح لكن العملية لم تكن انتخابات بكل ما للكلمة من معنى. فاز جميع المرشحين بالتزكية بسبب قلّة الناشطين الذين قدموا ترشيحهم. وأدى ذلك ليكون هناك عدد النساء أكثر من عدد الرجال في اللجنة. فطرق حديث بين الناشطين في اجتماع اعلان النتائج الذي جرى في "المَنشِن"، حول اذ كانت "لحقي" عليها الالتزام بكوتا جندرية. وكان السؤال: إن كانت المجموعة ملتزمة الانصاف الجندري بسبب التهميش الموروث للنساء، وقد تخطى في هذه الانتخابات عدد الاناث نسبة للذكور، هل تعيد المجموعة الانتخابات لتحقيق المناصفة؟ اختلطت الأجوبة بين الحاضرين، رجالاً ونساء. فمنهم من رأى وجوب إعادة الانتخابات. ومنهم من رأى أن الكوتا هي لحماية حق النساء في المشاركة، وإن تخطى عدد النساء عتبت المناصفة ذلك يكون تحفيزاً أكبر لهن. ومنهم من رأى أن الكوتا قرار ظرفي على المجموعة تخطيه. حتى أنهم اختلفوا على المقياس الزمني لتخطيه، فهل تكون الممارسة داخل "لحقي" هي المعيار أم ننتظر تخطّي النظام الأبوي في المجتمع بأكمله. ولم أستطع فرز الأجوبة

حسب الجندر، لأنها بدت لي مختلطة ولم يظهر ارتباط واضح بينها. ولكن نقاش حاد بين بعض الناشطين استوقفني.

عبّر شاب، واسمه تميم، عن أن الكوتا الجندرية لا قيمة لها داخل "لحقي" حتى ولو أصبح عدد الرجال الشاغلين المناصب أكثر من النساء. وكانت حجّته أنه يرى في الناشطين الرجال داخل "لحقي" شباب "واعون" لا يتصرّفون بسلوك ذكوري. فوقفت زينا، احدى الناشطات، وقد بانت على وجهها ملامح الغضب، وظهرت حديّتها في نبرة صوتها وهي تقول: "وقت تصير لحقي جزيرة منبقى من شيل الكوتا!" فاستعجب تميم من غضب زينا، فأجابها: "يمكن ما فهمتي عليي، أنا عم قول إنو نحن بلحقي تخطينا ضرورة الكوتا." فلم يرقِ لها الجواب، وسارعت بالرد: "لأ فهمت عليك منيح. بس ما فيك تتخيّل إنو لحقي مش جزء من المجتمع وممكن يصير فيها ممارسات ذكورية مع الوقت." فيطلب الكلام شاب آخر واسمه سليم، ليقول: "بس مش كل مرّة حدا من الرجال بقول شي ضروري يتسمّى ذكوري." كان واضحاً في حديث سليم أنه يشير إلى حادثة سابقة، وعلمت أنّها نكتة قد أدلى بها أحد الرجال واعتُبرت تمثيلاً لسلوك ذكوري. لكنني لم أستطع الحصول على تفاصيل الحادثة بالضبط. ولكنه لقيَ الجواب هذه المرّة من قاسم، وهو شاب معروف عنه حماسته للقضية النسوية، فأجابه: "ايه، وكيف منعرف إذا التصرف ذكوري أو لأ إذا مش من يلي تضرر من التصرف؟" وأجابه سليم: "بتفرق بالنوايا!" فانتهى الحديث بعد الأخذ والرد، باقتراح قُدّم إلى المجموعة النسوية في "لحقي" بأن يحضّروا لنا ورشة عمل عن مفاهيم الذكورية والأبوية والصراع النسوي وغيره. كما أن يقدّموا تقييمهم لمدى أمان المساحة السياسية للنساء داخل "لحقي" وإن كان هناك أي اقتراح تنظيمي لإصلاح الخلل إن وجد.

يقول مارسيل موس أن في نظام البوتلاتش لا يحصل الأفراد على مكانتهم السياسية داخل الأخويات إلّا من خلال مبدأ التنافس الذي يظهر جليّاً في "حرب الممتلكات".[77] ونرى هنا في الاجتماع الذي ذكرناه مبدأ شبيهاً في المنافسة على الممتلكات من أجل الهيمنة السياسية. حتى ولو لم تكن في حالتنا قواعد المنافسة متطابقة مع نظام البوتلاتش من جهة إعطاء كل الممتلكات لكسب الهيمنة. بل إنني شهدت خليطاً من السلوكيات، مِن مَن أراد إعطاء النساء كل المقاعد لمن كان يريد الاحتفاظ بالمناصفة إلى من أراد الغاء الكوتا من أساسها. لكن السلوكيات المختلفة جميعها عبّرةِ لي عن منافسة وصراع ضمن مجموعة واحدة لاكتساب هيمنة سياسية، وتجلّت هنا بين أنصار النسوية وآخرين لهم.

عدى عن الهيمنة، عبّرت لي تلك الحادثة عن نمط تحاور عند مواجهة مشكلة حتى ولو شابه الغضب. فالجديد بالنسبة لي، والذي لاحظته مكرراً، أن عند مواجهة مشكلة الكوتا اخذ الناشطون الحديث إلى حوار حول المعيار والسلوك. فبان لي تأكيد على أن غالبية الناشطين يعتبرون السلوك هو المحدد للمعيار السياسي أو القيمة السياسية. حتى عند تعبير سليم عن انزعاجه من هيمنة الخطاب النسوي، انتقل الحديث بينه وبين قاسم إلى كيفية اكتشاف المعيار الذي يوجّه الأفعال. ومن كل هذا الحوار الذي يتكرر شبيهه كثيراً، أرى أن الناشطين في هذه المجموعة عند مواجهة مشكلة قد بانَت في التنافس، يسارعون للحديث عن المعيار والسلوك وعلاقة التحديد بينهما. ولا يصلن دائماً إلى جواب، ولكن الحديث يعبّر لي عن تفكّر بممارسة سياسية تلتزم حل المشاكل من خلال قياس المسافة البنيوية بين السلوك والمعيار. وذلك بغرض أن يحاولوا إما أن يتبنّوا سلوكيات جديدة لتتطابق مع معايير تتفق

[77] مارسيل موسّ، "مقالة في الهبة"، ص ١٠٥. وتجدر الإشارة هنا إلى أن "حرب الممتلكات" التي يشير لها موسّ تستوجب عدم الاحتفاظ بالأشياء بدلاً عن التمسّك بها.

عليها المجموعة، وإما أن يفهموا المعايير (أو المفاهيم بتعبيرهم) التي توجّه أفعالهم (إن كانت نسوية أو أبوية أو غيرها). فنستطيع استنتاج التزام ما مشترك بين المجموعة حتى ولو فشل بأن يخلق نتيجة ملموسة في جميع الحالات. وهو التزامهم بجهوزية خوض التفكير بكيفية التعامل مع الآخر من خلال التفكير بالبنية الاجتماعية كاملة (أي المعيار والسلوك والعلاقة بينهما). ويعبّر أساساً الحديث عن الكوتا بحوار مضمر يحدث في الوقت عينه، وهو نقاش حول كيفية الاعتراف بالآخر. وبهذه الحجة يكون الحديث عن المعيار والسلوك، هو حديث عن المعنى الذي يتجلّى في هذا التنظيم السياسي من خلال الممارسة والأفعال والسلوك الاجتماعي تجاه الآخر. وكل هذا المسار في التفكير والممارسة ينبع عن التزام مشترك في الاعتراف والعمل مع الآخر.

نستطيع بعد هذا النقاش أن نستنتج أن هناك بنية معيارية أخلاقية مضمرة توجّه سلوك الناشطين في المجموعة وتعبّر عنها أفعالهم. وتظهر جليّاً في الحوارات التي تَظهر كمشاكل، أو يكون مغزاها المنافسة. فإن المنافسة، كما في نظام البوتلاتش، تعبّر عن بنية أخلاقية معيارية مضمرة. ونسمّيها في حالتنا هذه بنية الثقة. وأوّل عنصر في بنية الثقة هو التزام الناشطين بالعمل سوياً، أي الاعتراف بالآخر المختلف والعمل معه. والعنصر الثاني هو اتخاذ السلوك أو الممارسة السياسية كتعبير عن معيار سياسي أو اجتماعي ما. ويفسّر لنا ذلك لماذا يركّز الناشطون على أهمية إبعاد القائد أو الزعيم. فحتى ولو كانت المجموعة تناهض الأبوية في معاييرها السياسية، لكن وجود أداء الزعيم واحقاق وظيفته داخل المجموعة يؤدي إلى انحراف المجموعة في الممارسة عن معاييرها. أمّا العنصر الثالث فهو التزام المجموعة بكشف المعيار ومناقشة العلاقة بين المعيار والسلوك عندما يتجلّى فشل ما في التعامل مع الآخر داخل المجموعة. ليس بالضرورة طبعاً أن توجّه هذه البنية ممارسات كل

الناشطين في جميع الأوقات، وذلك لأنها أصلاً مجموعة لا تزال قيد الانشاء والتطوير. لكن ما لا شك فيه هو أن تكرار هذه الممارسات تُظهر بنية الثقة المضمرة والموجّهة لأفعالهم، والتي كشفنا عن ثلاثة من عناصرها الآن.

يؤكّد مارسيل موسّ أن الالتزام بين أعضاء المجموعات يُعرب عن نفسه بأسلوب رمزي جماعي.[78] إذ أن ما يظهر وكأنه اهتمام بالأشياء يصفح حقيقة عن كيفية "الانصهار باستمرار في بوتقة واحدة والشعور بأنها مدينة لبعضها البعض."[79] فإن تبادل الأشياء، كما يؤكد موسّ، تساهم في نسج المبادئ والروابط الحقوقية الاجتماعية.[80] وهكذا ظهرت لي "التشاركية" كاسم اتخذ رمزية جماعية، يُفترَض أن يشير إلى تبادل الأشياء فقط (مثل انتاجات العمل بين الناشطين) لكنه يعبّر عن روابط أخلاقية تؤمّن انصهار المجموعة.

اختبرت هذه الظاهرة بنفسي عندما كنت عضواً في اللجنة السياسية. فكما قلت إنني لم أعطِ كثيراً من الوقت ولم أتبادل مع الناشطين عملهم كثيراً. كانت تقتصر مشاركتي على حضور الاجتماعات التي التزمت الصمت بأغلبيتها. وذلك لأنني لم أكن اشعر بانتماء للمجموعة ولا كنت مهتماً بإنتاجاتها بل ركّزت أكثر على مراقبة كيفية الإنتاج. كما أنني لم أتفق في الخيارات السياسية مع كُثر من الناشطين. ووصلت إلى حد التجادل بحدّية مع زاهر عن فهمنا غير المشترك للأزمة السياسية والاقتصادية وطبيعة التواصل مع "الناس" من خلال تطبيقات التواصل الاجتماعي. وزاهر هو أحد

---

[78] المصدر نفسه، ص ٩٥.

[79] المصدر نفسه، ص ٩٥.

[80] المصدر نفسه، ص ٧٥.

الأعضاء في اللجنة، شاب في أوائل ثلاثينيّاته يعمل لصالح نفسه في مجال التدريب على التطوير التكنولوجي، ويتّخذ لنفسه موقفاً وسطياً في السياسة. فلم أكن اشعر بالثقة تجاه قدرة زميلي على خوض معركةٍ سياسية. وفي الوقت نفسه لم يكن زاهر مقتنعاً بشدة بوجودي داخل اللجنة لأنني لا أقدم ما يكفي من وقتي فيها. وهو من أنشط الفاعلين في المجموعة ويكاد يعطي أغلبية وقته لعمل اللجنة.

أرهقت ثورة ١٧ تشرين ٢٠١٩ الناشطين في اللجنة حيث كثرة عليهم المسؤوليات، وخاصة زاهر الذي تطوّع ليستلم مهمّة التواصل مع باقي المجموعات. أما أنا فلم يكن لدي متسعاً من الوقت لأقدّمه في أوّل شهر للثورة. مما جعل زاهر يطلب مِن مَن لا يرى نفسه قادراً على إعطاء الوقت، أي أنا وثلاثة أعضاء غيري، أن يستقيلوا لتستبدلهم اللجنة بأعضاء جدد. فكنت أوّل من رحّب بالطلب بكل صدق لأنني رأيته محقاً. حيث أنني شعرت بذنب جرّاء شعوري بمسؤولية أخذلها تجاه المجموعة، خاصة أن المسؤولية كانت كبيرة وجديدة عليهم. لكن رضا الذي كان أيضاً عضواً في اللجنة، طلب مني الامتناع عن تقديم استقالتي لأنها لن تجدي نفعاً للمجموعة، فطرح أن يتّخذ كل منّا مهمة محددة ليعمل عليها وترعى الوقت المتاح لكل فرد.

قبلت بطرح رضا، ولكنني لم أعلم العمل الذي يمكنني التطوّع من أجله في المجموعة. إذ أنني لا أهوى كتابة البيانات السياسية التي تُنشر على شبكات التواصل الاجتماعي، ولا ارتاح بمهمة تمثيل المجموعة وحدي في مفاوضات مع مجموعات خارجية. وبما أنني إبان استقالة الحكومة اللبنانية كنت معارضاً لقرار المجموعة بمطالبة "السلطة السياسية" إنشاء حكومة مستقلة، وذلك لما اعتبرته طلب غير منطقي. اقترحت على المجموعة أن نكتب ورقة سياسية تكون بمثابة خطّة عمل للحكومة التي يأملونها أن تتشكّل.

قبلت المجموعة بالطرح، وأنشأنا لجنة مصغّرة من "الهيئة العامة" في "لحقي" لتنتج الورقة التي أسميناها "البيان الوزاري البديل". تشكّلت اللجنة المصغّرة من ثلاثة أعضاء فقط، حيث لم يهتم الكثير من الناشطين لهذا النمط من العمل أثناء ثورة يريدون أن يمضوا فيها أغلب وقتهم يتظاهرون في الشارع. والثلاثة أعضاء هم، أنا ورضا وناشط ثالث اسمه عاصم. اتفقت في جلسة واحدة مع الخلية على خطة العمل، وبظرف أسبوع كنت قد كتبت معظم أجزاء البيان، كما أرسل لي رضا وعاصم الجزء الذي اهتموا هم بكتابته. كان ذلك باعتراف رضا أسرع عمل تنتجه "لحقي". وكنت مصمم على أن يُنجز البيان بسرعة ليصدر إلى العلن بوقت مناسب كي نستطيع أن نبني عليه الخطوات اللاحقة التي رسمت لها مساهرها بالتفصيل مع المدة الزمنية التي تحتاج كل خطوة لإنجازها.

كنت مخطئ الظن بأنني أستطيع أن أنتج عملاً في مجموعة "لحقي" دون أن اخوض المسار الطويل والمرهق التي تطلّبه "التشاركية". فبعد أن أرسلت البيان "للجنة الشؤون العامة" رسم لي الأعضاء تصوّرهم للمسار التشاركي الذي يجب أن يتخذه العمل كي يَصلح نَشرَه. حاولت مقاومة رغبة المجموعة باتباع ذلك المسار من خلال مجادلتهم بأنّه سيؤخّر الخطوات اللاحقة. لكنني قوبلت بِردّ زميلي فؤاد في اللجنة: "التشاركية صمام أمان لأنها بتأكّد إنه القرارات نابعة من الأرض. والتأخير هو ضريبة مندفعها حق التشاركية." فتيقّنت أنني لن أستطع تخطّي "الواقعة الاجتماعية" التي قد أنتجها الناشطون لأنفسهم وأسسوا تنظيمهم حولها. فهي تمليهم بإحساس باليقين (certainty) بأنهم يعبّرون بصدق عمن يريدون تمثيله.

وهكذا بدأت المرحلة الثانية من عملية انتاج البيان، التي استغرقت حوالي خمسة أشهر. تخللها اولاً ارسال البيان للجان عمل أخرى داخل "لحقي". وفي كل مرّة يرد لنا البيان اما مع اقتراحات أضافها

البعض، وإما باقتراح تعديلات. وبما أن المجموعة تتكون من أعضاء لا ينتمون إلى مدرسة فكرية سياسية واحدة، كانت الاقتراحات تمثّل وجهات نظر سياسية مختلفة. فنعود ونعمل أنا وفؤاد ورضى على التعديلات. وعند كل تعديل نتفاوض ونتجادل أنا وفؤاد على لغة البيان والتعديلات المقترحة، وكان يصر دوماً أن يلعب دور المدافع عن وجوب اقرار التعديلات. ولكن الفكرة هي أن التفاوض على لغة البيان كان بالوقت عينه تفاوض على اللغة التي ستشكّل جزء من تعريف المجموعة. فكانت الأسئلة التي نتجادل عليها إن نستخدم كلمة "تأميم" في البيان بدلاً عن "حصر المؤسسة في يد الدولة"، أو نستخدم كلمة "علماني" أم "مدني" أم "خارج القيد الطائفي". وفي كل عملية تفاوض يناقشني فؤاد بكيفية نظر "الناس" إلى هذا البيان وكيف سيُترجم ذلك على قدرة "لحقي" بالتعبير عنهم. وأجادله من جهتي بكيفية انتاج نظرتنا لأنفسنا ولمن نزعم أننا نمثّلهم.

بعد خمسة أشهر من التعديل والتطوير جرّاء ارساله إلى اللجان والهيئة العامة أكثر من مرّة، أُنجز العمل. واستطعت اقناع فؤاد ونجيب ورضى وزاهر بأن يجولوا به على المناطق المختلفة وتقديمه في ساحات الاعتصام. وكنت قد أقنعت زاهر أن يقدّمه في ساحة بيروت. لكن اللحظة المفصلية التي شكّلت لي نوع من الادراك الحسّي، هو نهار تقديم زاهر للبيان. اتصل بي زاهر ليطلب منّي مساعدته على كتابة الكلمة التي سيلقيها. فاعتذرت منه لأنني كنت في خضم اجتماع آخر، وطلبت منه أن يمهلني نحو الساعة لكتابة جزء من الكلمة. فأجابني مازحاً: "أنا بعد ساعة مش فاضيلك." فأجبته بسرعة ضاحكاً: "عادي، كلني ثقة فيك." وبعد انهاء الاتصال مع زاهر الذي كان ينتظر ارسال اقتراحي له، استغربت ما صدر عنّي من تعبير عن الثقة تجاهه. فكنت متأكّد أنني لم أكن لأنطق بهذه الكلمات

قبل بضعة أشهر. لكن في الوقت عينه كنت على يقينٍ بأن ما نطقت به نابع عن شعور صادق بالثقة، ولا بد أنّه مستجد.

لا بد أن التشاركية بما هي "واقعة اجتماعية" قد أعطتني إحساس بالثقة تجاه ناشط لم أتفق معه في الآراء السياسية. وكما كل "واقعة اجتماعية" تُضفي على الفرد إحساساً جماعياً يشعر الفرد بغرابته عندما يكون في وحدته.[81] فتعلّمت أن التشاركية هي ممارسة سياسية تفيد تداول قوّة العمل، أو الوقت المستثمر في العمل داخل المجموعة. كما هي أيضاً وسيط لبناء الثقة الذي يتجلّى في الشعور. أي أن التشاركية بما هي تبادل لأشياء ملموسة مثل انتاجات العمل التطوّعي، هي في الوقت عينه مساحة لتبادل قوّة العمل، أو وقت العمل، بين الناشطين. وبما أن عمل المجموعة السياسي ينتج بشكل مستمر تعريف لغوي لذات المجموعة، تكون التشاركية بذلك وسيطاً للتداول والتفاوض اللغوي، واداة تحتّم التساوي بين المتخاطبين. لينتج جرّاء هذه العملية لغة مشتركة للمجموعة تكون عبارة عن سلسلة مرتبطة من فوارق معاجم سياسية مختلفة. فتَظهر قيمتها "السحرية" لاستطاعتها ربط ما لم يُربط قبل هذه الممارسة بالنسبة للناشطين. ولهذا السبب تعبّر التشاركية عن "روح المجموعة" كما يقول الناشطون.

وتبيّن لي أنه كي تكون التشاركية كذلك فهي تعبّر عن بنية معيارية أخلاقية، أطلقت عليها اسم الثقة. تبدأ باتخاذ الناشط نفسه مسؤولاً تجاه المجموعة والناشطين الآخرين. فعندما يتّخذ الفرد نفسه مسؤولاً يستثمر وقته في العمل معهم، فينتج شيء حتى ولو لم يكن ملموس لكنه وسيطاً للتداول اللغوي. فالفرد في المجموعة يعطي وقته، مما يستوجب من باقي الناشطين قبول هذا الوقت من خلال

[81] Durkheim, “What is a Social Fact?”, p.21.

تشارك العمل معه. فيكون قبول الوقت والعمل هما تعبيراً عن الاعتراف بالآخر المختلف، واعتباره مسؤولاً كما يتّخذ نفسه. فتنشأ علاقة اعتراف من خلال إعطاء وقبول وقت العمل، يخلق منها علاقة مساواة بين الناشطين حتى ولو كانت الممارسة تحكمها منطق المنافسة. مما يجعل الناشطين يتفكرون بعلاقة السلوك بالمعايير السياسية عند مواجهة مشكلة معيّنة. فتعبّر كليّة هذه الممارسات بالنتيجة عن التزام أوّلي للأفراد بإحقاق تغيير سياسي من خلال الاعتراف بالآخر المختلف داخل المجموعة، وذلك لإحقاق وعد التغيير الذي يُعبّرُ عنه الناشطون بكلمة "أمل". هذه هي البنية المعيارية للثقة التي توجّه أفعال الناشطين ويخلقها تنظيم التشاركية التي تتخذ قوّتها من كيفية تشكيل قيمتها.

د. في التناقض الخطير

بعد أن كشفنا عن البنية المعيارية التي توجّه أفعال الناشطين وهم يخلقونها من خلال الممارسة، أود أن أظهر تناقض في الممارسة يؤسس لأيديولوجيا المجموعة. وهو تناقض خطير بين الادراك المخطئ بانعدام الوساطة في التمثيل (immediate representation) أو التمثيل المباشر لجوهر مكنون في المجتمع أو "الناس"، وفي الوقت عينه ممارسة تفيد بناء لغوي للذات التي يُرمز لها باسم "الناس" ويحفّزه تماهٍ خيالي من خلال انتاج الصورة.

في الاجتماع الدوري الثاني لمجموعة "لحقي" بعد الانتخابات عرض نجيب دراسة احصائية قد أعدتها المجموعة بالمشاركة مع شركة إحصاء يمتلكها أحد الناشطين في "لحقي". فلأن المجموعة قررت حينها التوجه لتكون تنظيماً قاعدياً، قررَت أن تباشر بالاستفسار من أهالي المنطقة عن رؤيتهم "للحقي". وذلك كي يفهموا ماذا يمثّلون في نظر "الناس"، وما هي الخصائص الاجتماعية "للناس" في

المنطقة. فأعدوا مشروع استفتاء تضمّن عيّنة من ٥٠٠٠ شخص طرحوا عليهم أسئلة حول خياراتهم السياسية والانتخابية، وخصائصهم الديموغرافية، ونظرتهم لمجموعة "لحقي". وتقسّمت الدراسة إلى قسمين، اتصالات هاتفية ومجموعات مركّزة.

تتماشى هذه الخطوة المتمثلة في الدراسة الإحصائية مع الفكر المسيطر عند الناشطين بأن هناك جوهراً ما تعبّر عنه "الناس" ولكنها تخاف قوله جهارةً بسبب قمع الأجهزة الطائفية والسلطة السياسية الحاكمة. ولهذا السبب يكون مشروع بناء الثقة مع القاعدة الاجتماعية، أو "الناس"، يفيد تخفيف هذا الخوف كي تتشجّع "الناس" بالتعبير عن جوهرها. وإحدى أساليب بناء الثقة هي أن تكون الحركة "قريبة من الناس" من خلال التنظيم القاعدي للجذور. وهي بذلك تتخذ نفسها على أنّها تعبّر بصدق عن جوهر مكنون في المجتمع اسمه "الناس". ولكن تلك الممارسة التي تحفّزها التشاركية القاعدية هي أيضاً، ومن جهة أخرى، أداء لدور "الناس". أي أنهم من خلال ذلك التنظيم التشاركي القاعدي يؤدّون أنفسهم على أنّهم "الناس" ويحاولون معرفة ذلك الجوهر المكنون كي يعبّرون عنه أو يمثّلونه مباشرة. وكأن المجموعة تريد من خلال أدائها أن تصبح هي هي جوهر المجتمع، أو هي بذاتها "الناس".

أما على المقلب الآخر فإن تتبع الانتاجات الصورية والخطابية للمجموعة يتيح لنا استنتاج أنّهم يؤسسون لتماهٍ خيالي بين المواطنين والمجموعة، ويكون وسيطها "الشخص العادي المتخيّل". فمثلاً في لقاء إطلاق الحملة الانتخابية عرض الناشطون على الحضور فيديوهات قصيرة قد سجّلوها تظهر في كلٍ منها ناشطة أو ناشط يتحدّثون عن أسباب انضمامهم للحملة وخلفهم شعار الحملة على خلفيّة بيضاء. وتتوالى في هذه الفيديوهات هذه المقولات: "لأن عندي قناعة إنو صوتي وتطوّعي بيعمل

فرق... لأن حقّي إتمثّل"؛ "لأن ما بدّي إقعد بالبيت وإتفرّج"؛ "لأن ما فينا نترك بلدنا عم ينهار، وشعبنا يموت، وشبابنا يهاجر... لأن التغيير ما بصير إذا الناس الواعية بقيت نايمة، التغيير بصير وقت الناس الواعية تقرّر تعمل شي، وعنّا خيار بين اليأس والفعل"؛ "لأن مؤمنة إنو التغيير بصير إذا اجتمعنا... بدنا ننقل من انتخابات طائفة وغرائز إلى برامج وتحقيق أهداف"؛ "كرمال إعادة الأمل للشباب والناس يلّي حاسّة باليأس." وتقسّمت هذه الشهادات انصافاً بين النساء والرجال وبين الفئات العمرية الناشطة في الحملة. فكانت هذه الفيديوهات الحاملة لشهادات افراد مختلفين في اجناسهم واعمارهم محاولة خلق صورة "للشخص العادي". ويكون غرض الصورة من جهة انشاء علاقة ثقة مع المواطنين، ولكن بواسطة عملية تماهٍ مع صورة "الشخص العادي" التي تمثّله الحملة.

هكذا هي جميع الانتاجات الصورية للمجموعة حتى بعد الانتخابات. تفيد خلق صورة لشخصية متخيّلة اسمها "الشخص العادي" تزعم المجموعة أنها تعبّر وتمثّله، وأنّها هي بنفسها "الشخص العادي". فلهذا السبب الايديولوجي تصر المجموعة على ألّا يكون في وسطها زعيم أو قائد يُنتج ايحاء بالانفصال عن "الناس". وللسبب نفسه لا تحبّذ المجموعة أن تكون وجوه الناشطين الظاهرين إلى العلن مكرّرة. فكل ذلك يُفسد التماهي الخيالي مع الشخصية المتخيّلة وهي "الشخص العادي". أما فيما يخص الخطاب فتحاول المجموعة أن تبسّط لغتها قدر الإمكان وتستخدم عبارات تتعلّق مباشرة لحياة "الناس" اليومية. وتنشأ من تلك اللغة المبسّطة مواقف وآراء سياسية، تكون بمثابة آراء سياسية لتلك الشخصية الوهمية، أي "الشخص العادي". فنستطيع الاستنتاج أنها في هذه العملية، تبني المجموعة الذات السياسية وتسمّيها "الناس" من خلال لغتها السياسية وبواسطة تماهٍ خيالي مع الشخصية الوهمية الوسيطة وهي "الشخص العادي".

هنا يكمن التناقض الأيديولوجي الخطير التي تقع فيه المجموعة. فهي تتخذ نفسها على أنها تُعبّر عن جوهر اسمه "الناس"، ومن خلال أدائها التنظيمي تريد أن تُصبح هي ذلك الجوهر مباشرةً. ومن جهة أخرى هي تبني الذات السياسية من خلال الخطاب السياسي والتماهي الخيالي مع شخصية وهمية. وكأن ذلك يعني أنّها تريد أن تُصبح الجوهر الذي تظن نفسها أنها تعبّر عنه ولكنها فعلياً تنتجه. فألا يذكّرنا هذا التناقض، ولو تذكير خجول، بين التعبير (أو التمثيل المباشر) عن جوهر اجتماعي وخلقه، بالحركات الفاشية؟[82] وأليس هذا هو التناقض الأيديولوجي الذي يكوّن منطق الحركات الشعبوية جميعها؟ وهل تستطيع التشاركية وبنية الثقة التي تحتم براغماتية المجموعة في الممارسة، أن تحل هذا التناقض الخطير؟

[82] Lisa J. Disch, "'Faitiche'-izing the People: What Representative Democracy might learn from Science Studies." *izing the People: What Representative Democracy Might Learn from Science Studies* (2009).

الخاتمة

لم يكن مفهوم الثقة ظاهراً أمامي من خلال قراءاتي النظرية التي تبحّرت فيها منذ بداية عملي الميداني. حتى أن فكرة الثقة كانت تتكرر على مسمعي دوماً لكنني لم أعيرها اهتماماً، بل اعتبرتها نقصاً في القدرة على المجادلة العقلانية. أي أنني اعتبرت أن طلب الثقة في الخطابات السياسية وبين الناشطين هو ممارسة ايديولوجية تفيد اسكات الاختلافات المتناقضة في وجهات النظر السياسية. فكيف للناشطين أن يقنعوا الناخبين بخيارهم السياسي؟ يطلبون منهم الثقة دون أرضية ضرورية لها ويريدون من الناس اعطاء خيارهم السياسي فرصة معربين عن سهولة التخلّي عنه إن خذلوا بوعدهم لأنّه خياراً لا يقيّده أي موروث اجتماعي.

على العكس، إنّه خيار يحاول مقارعة موروث اجتماعي يتمثّل بمزيج من سياسات نيوليبيرالية وعلاقات سياسية طائفية. فالثقة التي يطلبها الناشطون للمشروع السياسي الذي يروّجون له، لا تستمد سلطتها من أرضية موروثة بُني عليها المجتمع اللبناني. حتى أن بعض الناشطين في مجموعة "لحقي" كانوا يخافون أن يظهرَ مشروعهم السياسي كإعادة انتاج لمشروع الحركة الوطنية، وهي القوى اليسارية في زمن الحرب الأهلية. وكان ينبع ذلك الخوف من هاجس خسارة أي إمكانية لكسب القبول الاجتماعي إذا ظهر مشروع الناشطين كتكرار للحركة الوطنية لأنّه يوحي الرأي العام بفترة الحرب الأهلية، كما أخبروني مراراً. فلتلك الأسباب لم يستطع الناشطون أن يوعدوا الناس بمشروع سياسي مبني على أي موروث اجتماعي واضح يشكّل أرضية لمشروعهم. وعلى المقلب الآخر، كيف للناشطين

أن يعملوا سويّاً على مشروعهم السياسي إن التزموا بحرب الأيديولوجيات السياسية المختلفة؟ فهم كما يكرّرون دوماً أنهم يأتون من معتقدات سياسية متناقضة. وفي الحرب الأهلية لربّما كانت هذه المعتقدات متصارعة ترفض عيش الآخر بما هو عدو. فارتأوا أن رفض السلطة يشكّل لهم أرضية جامعة للعمل سويّاً دون أن يلغي ذلك الاختلافات الأيديولوجية بينهم. ولهذا اعتبرت مخطئاً في البداية أن عامل الثقة الذي يهتم له الناشطون ليس إلّا كبتاً لتلك التناقضات. وكنت عازم الظن أن تلك التناقضات يجب زوالها من خلال الاقناع مستخدمين الحجج العقلانية. أي أنني في حالتيْ الثقة للاستقطاب السياسي وللعمل بين الناشطين، ظننت الثقة عارضاً أيديولوجيّاً لضعف الحجّة العقلانية عند الناشطين في الصراع السياسي. فلكل تلك الاسباب لم تظهر لي الأهمية المركزية التي يتّخذهما مفهومي الثقة وإدارة التنوّع أو الاختلاف.

أتاح لي الانخراط مع الناشطين في العمل اختبار تفاصيل العمل في التنظيم اللامركزي الذي ابتكروه. كما ظهر لي اهتمامهم العملي والتطبيقي لقيم التشاركية والثقة التي يكررون الكلام عنها في خطابهم السياسي. وما أتاحه لي العمل مع الناشطين داخل المجموعة هو الشعور بالثقة. وكان واضحاً لي أن مشاعر الثقة قد ولدت بعدما ازداد عملي داخل المجموعة وساعات العمل التي استثمرتها مع الناشطين.

لكن الثقة كمشروع سياسي هي محددة تاريخياً في البنية النيوليبرالية. لعل الخاصيّة البارزة للبنية النيوليبيرالية هي انعدام الثقة بالتمثيل داخل الدولة. ويكون التعبير عن انعدام الثقة في هذه البنية على وجهين. ففي الوجه الأوّل تعبّر التيارات الشعبوية الصاعدة حالياً، اليسارية واليمينية، عن انعدام الثقة في مؤسسات الدولة ومن يسيطر على التمثيل فيها. وتتجلّى فكرة انعدام الثقة في المظاهرات

والحركات الشعبوية التي تعمّ الآن حول العالم. وعلى المقلب الآخر تعبّر الأيديولوجيا النيوليبرالية المسيطرة عن انعدام الثقة في القطاع العام ومؤسسات الدولة، وذلك بغية تعزيز دور القطاع الخاص في تحديد السياسات الاجتماعية. فنرى عالمياً أن انعدام الثقة هي خاصيّة واضحة ومحددة تاريخياً في البنية النيوليبرالية العالمية.

إن انعدام الثقة تجاه التمثيل في الدولة ليست الخاصيّة الوحيدة. بل إن صعود سياسات الهويّة الذي يحدد المجتمع على شكل هويات متناحرة ومتنازعة وسط علاقات سلطة لامركزية يولّد علاقات انعدام ثقة اجتماعياً. وفي لبنان يتجلّى ذلك واضحاً من حيث تنازع الطوائف على السلطة يؤدي إلى خوف اجتماعي بين الطوائف ويحتّم النزاع. فيمنع ذلك تشكيل مشاريع سياسية غير طائفية، أي لا تهدف إلى تعزيز المواقع الطائفية في المجتمع وإنتاج هويّاتها، لأن الخوف من الطوائف الأخرى يكون رادعاً أساسياً. وبذلك يكون الخوف وانعدام الثقة الذي تنتجه الطائفية هو دفاعاً عن الذات الطائفية في وجه إمكانية تشكيل ذات سياسية متغلّبة على العلاقات الطائفية الهووية المتنازعة. فنستطيع القول أن انعدام الثقة هو خاصيّة شكل العلاقات الاجتماعية المحدّدة تاريخياً في البنية الاجتماعية النيوليبرالية التي تعتمد على انتاج سياسات الهوية. ولهذا السبب يكون مشروع الناشطين الذي يسعى لبناء علاقات الثقة الاجتماعية اللامركزية هو مشروع سياسي يقارع النظام السياسي في البنية الاجتماعية النيوليبرالية.

بموازاة ذلك ظهر لنا أن مشروع الناشطين في معارضة "السلطة الحاكمة" يبقى محكوماً في منطق أيديولوجي ينسج فانتازيا الواقع. وتبيّن لنا ذلك من خلال التناقضات الظاهرة في كيفية بناء

رؤيتهم للواقع السياسي ولذواتهم السياسية. فيبقى السؤال هل تستطيع الثقة أن تشكّل مشروعاً سياسياً يعدنا بتغيير الواقع السياسي؟

بيبليوغرافيا

أ. المصادر والمراجع بالعربية

احجج، حسن. *نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو*، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط ٢٠١٨.

راولز، آن وارفيلد. "نظرية المعرفة عند دوركايم"، ترجمة: حسن احجيج، في الأنثروبولوجيا *الفرنسية: دراسات ومراجعات في تراث إميل دوركايم ومارسيل موس*، اشراف: يونس الوكيلي. مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط ٢٠١٨.

ستراوس، كلود ليفي. *الإناسة البنيانية*، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥.

صفوان، مصطفى. *لماذا العرب ليسوا أحراراً؟*، ترجمة مصطفى حجازي، دار الساقي، بيروت ٢٠١٢.

موسّ، مارسيل. *مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه*، ترجمه محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٤.

هابرماس، يورغن. *نظرية الفعل التواصلي: في نقد العقل الوظيفي*، المجلد الثاني، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر ٢٠٢٠.

ب. المصادر والمراجع بالأجنبية

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (1979) ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000).

Brandom, Robert. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts, & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019. https://www.degruyter.com/doi/book/10.4159/9780674239067.

Carapico, Sheila. *Civil Society in Yemen: the Political Economy of Activism in Modern Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (1998))

Debord, Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*, Repr, Verso Classics (London: Verso, 1998).

De Tocqueville, Alexis. S. Kessler, and S. D. Grant, *Democracy in America* (Hackett Publishing Company, Incorporated, 2000), (1835 and 1840).

Durkheim, Emile. "What is a Social Fact?", in Émile Durkheim Steven Lukes, and W. D Halls, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method* (1982) (Basingstoke: Palgrave Macmillam, 2013), p. 20–28.

Durkheim, Emile. "Sociology of Knowledge." Chapter. In *Emile Durkheim: Selected Writings*, edited by Anthony Giddens, 250–68. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. doi:10.1017/CBO9780511628085.015.

Haddad Tania. "The Role of Civil Society in a Fragmented and a Weak Arab State: Developing or Fragmenting the State? Analyzing the Mujtama Ahli, Mujtama Taefi and Mujtama Madani in Lebanon" (doctoral, LUISS Guido Carli, 2012), https://eprints.luiss.it/1095/.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, and S. W. Dyde. 2001 (1821). *Philosophy of right*. Kitchener, Ont: Batoche.

Karam Karam. *Le Mouvement Civil Au Liban: Revendications, Protestations et Mobilisations Associatives Dans l'après-Guerre*, Hommes et Sociétés (Paris : Aix-en-provence: Karthala ; Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 2006)

Kanafani Samar. *Made to Fall Apart: An Ethnography of Old Houses in Beirut,* (Forthcoming).

Kingston, Paul W. T. *Reproducing Sectarianism: Advocacy Networks and the Politics of Civil Society in Postwar Lebanon* (Albany: Published by State University of New York Press, 2013).

Lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience 1." In *Reading French Psychoanalysis*, pp. 97-104. Routledge, 2014.

Lacan, Jacques. *Ecrits: The First Complete Edition in English*, trans. by Bruce Fink, (New York: W.W. Norton & Co, 2006).

Disch, Lisa J. "'Faitiche'-izing the People: What Representative Democracy might learn from Science Studies." izing the People: What Representative Democracy Might Learn from Science Studies (2009).

Rawls, Anne Warfield. "Durkheim's epistemology: the neglected argument." *American Journal of sociology* 102, no. 2 (1996): 430-482.

Tomšič, Samo. *Jacques Lacan: Between Psychoanalysis and Politics* (London ; New York: Routledge, 2016),